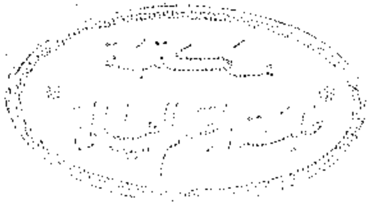


بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا
فرع الفقه والأصول
شعبة الاقتصاد الإسلامي



مناقشة
د. الرشيد ... [illegible]
د. محمد عبد المنعم عفر
د. حسين حامد حسان
د. محمد أنس الزرقاء

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام

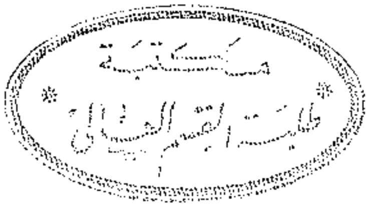
رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الاقتصاد الإسلامي



إعداد
عبد الله صالح مستور الثمالي

إشراف
الأستاذ الدكتور / محمد عبد المنعم عفر
الأستاذ الدكتور / حسين حامد حسان

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م


مكتبة


بسم الله الرحمن الرحيم
ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير

"" بسم الله الرحمن الرحيم ""

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . وبعد .

فان كثيرا من المشكلات التى تشغل الفكر البشرى فى العصر الحاضر ، ويعمل الجميع - حكومات وافراد - على ايجاد حلول لها ، هى مشكلات ذات صبغة أقتصادية . وقد عانت البشرية فى سبيل اجتهاداتها لايجاد حلول لهذه المشكلات ، من صراعات وانقسامات وفلسفات متباينة ، كان من نتيجتها أن أنشطر العالم الى شرق وغرب ، متعاديين متنافرين ، كل يدعى الحق الى جانبه ، وكل حزب بمالديهم فرحون .

والعالم الاسلامى - وقد استقلت سياسات كثير من اقطاره حديثا بعد استعمار طويل - وجد نفسه يعانى من مشاكل العصر الحديث ، وكثير منها - كما تقدم - مشاكل اقتصادية . ووجد نفسه - بلا تفكير - ينضم الى الشرق أو الى الغرب ، يستجدى الأفكار ، ويطلب الحلول ويبتغى التخلص من مشاكله المحيطة به .

الا أن استقلالا جديدا وصحوة جديدة فى الفكر الاسلامى - بعد ركود طويل - ايقظت المسلمين ونبهتهم الى أن الاسلام كل لايتجزأ ، وأن من آمن بالاسلام عقيدة وعبادة ، كان لزاما عليه أن يؤمن به شريعة وسلوكا ومنهاج عمل ، قال تعالى : " أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا . ."[1] الآية ، وعليه فانه لابد من طرح مشاكل المسلمين على

---

(١) البقرة : ٨٥ .

اختلافها ـ فى الحكم وفى القضاء وفى الاقتصاد ونحو ذلك ـ على الاسلام ، ليتم البحث على ضوئه عن حلول عملية لها ، تنسجم مع واقع المسلمين ، وتزيل الصراع القائم بين العقيدة والسلوك .

وكان من نتيجة هذه الصحوة ، أن طرحت مشاكل المسلمين الاقتصادية على الاسلام ، وبدأ البحث فى مبادئة وتعاليمة عن حلول عملية لها ، ونشط المختصون ، وجرى العمل للبحث عن صيغة للنظرية الاقتصادية فى الاسلام ، ومعرفة الاجراءات التى يعمل على ضوئها الاقتصاد ، فى مجتمع يتبنى الاسلام عقيدة وشريعة .

ولن أشغل نفسى هنا للتدليل على وجود الصلة بين الدين والاقتصاد ، أو بالأحرى بين الاسلام والاقتصاد ، والتأكيد على وجود مذهب اقتصادى اسلامى مستقل ، يملك رصيدا شرعيا من المبادئ والأحكام التى تهتم بالفكر الاقتصادى ، فان هذه مرحلة قد تجاوزناها فى الوقت الحاضر ، لنصل الى مرحلة متقدمة ، هى البحث عن معالم المذهب الاقتصادى وتفصيلاته ، ومعرفة الكيفية التى يعمل بها الاقتصاد فى ضوء الاسلام ، والمتغيرات الأساسية داخل هذا النظام ، وما هو دور قواعد الاسلام الاقتصادية فى التأثير على هذه المتغيرات ؟ . . . وأيضا فان خير مايمكن أن يستدل به على وجود علاقة بين الاسلام والاقتصاد ، ووجود مذهب اقتصادى اسلامى مستقل ، هو اخراج هذا المذهب فى صورة اجراءات عملية ، قابلة للتطبيق ومنسجمة مع الواقع .

وقد رأيت وأنا أعمل ـ بجهدى المتواضع ـ على خدمة الاسلام فى هذا المجال ، أن يكون موضوع بحثى هذا ، عن قضية من أهم قضايا المذهب الاقتصادى الاسلامى ، وهى الكيفية التى يعمل بها الاقتصاد فى ضوء الاسلام ، ومعرفة القوى التى تؤثر فى توجيهه وهل هى قوى طبيعية تلقائية ؟ أو هى قوة ارادية خارجية ، تسيره وفق خطة وسياسة مرسومة ؟ فكان أن سجلت اختيارى هذا تحت عنوان " الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فى الاسلام" .

أهمية الموضوع وسبب اختياره :

يكتسب هذا الموضوع ـ في نظري ـ أهمية كبيرة ، يمكن اجمالها في النقاط التالية :

(١) يتعين على الباحثين في الاقتصاد الاسلامي ، وهم بصدد اكتشاف معالم وفعاليات الاقتصاد الاسلامي ، أن يتناولوا ضمن بحوثهم القضايا ذات الصبغة العامة ، والتي يحتاج اليها عند الحديث عن تفسير الظواهر الاقتصادية في الاسلام ، ومحاولة معرفة أسبابها ، والطريقة التي تعمل بها ، وأن يعطوها اهتماما خاصا . وموضوع الحرية والتدخل ، هو من قبيل الموضوعات ذات الصبغة العامة ، لابد من تحديد موقف الاسلام منه ، قبل الشروع في بحث الجزئيات ، والتي لابد وأن ترتبط به ، ولو بأدنى صلة .

(٢) أنه باستقراء تاريخ المذاهب الاقتصادية الوضعية ، ابتداء من المذهب التجاري ، وانتهاء بدرجات متفاوته من المذاهب الاشتراكية والرأسمالية ـ تجد أنه تكاد تكون نقطة الخلاف الرئيسية بين هذه المذاهب ، هي مقدار أخذها أو رفضها ، للحرية الاقتصادية أو التدخل الحكومي ، وبالتالي صبغها للنظام بصبغة فردية أو جماعية .

وماتقوم به الأنظمة والحكومات في هذا الشأن ، فانه وان كانت تمليه في بعض الأحيان ظروف متغيرة ، وأسباب قاهرة فرضت على الحكومات ـ الا أن المواقف السياسية والعقدية تقف غالبا وراء أعمال هذه الحكومات . والاسلام بعقيدته وفلسفته الخاصة ، لم يكن غائبا هنا . فتعين تبيين موقف الاقتصادالاسلامي كنظام مستقل ، من نقطة الخلاف الرئيسية هذه ، ومعرفة حدود الفردية والجماعية في الاسلام ، ومعرفة أين يقف نظام الاقتصاد في الاسلام ؟ وهل هو مع هؤلاء أو أولئك ؟ أو هو في موقف آخر يختلف عن الجميع ؟

(٣) أن دول العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر قد صنفت جميعها تحت قائمة الدول النامية ، أو بالأحرى الدول ذات الاقتصاد المتخلف ، وذلك لأسباب عديدة ليس هذا هو مجال حصرها ، وهذا الواقع المؤلم قد ألقى على كاهل الحكومات فى الدول الاسلامية عبئا اضافيا كبيرا للنهوض باقتصاد بلدانها .

وحتى لاينحصر مجال الاختيار أمام الحكومات فى العالم الاسلامى بين النظامين الاقتصاديين السائدين فى الوقت الحاضر ، وهما الرأسمالية والاشتراكية ، فانه يتعين على الباحثين فى الاقتصاد الاسلامى تبيين الدور الذى يمكن أن تضطلع به الحكومة للنهوض بالاقتصاد ، ولابد أن يكون هذا الدور محدودا فى اطار الشريعة الاسلامية دون الانتماء لنظم الشرق أو الغرب حتى لايتنافى هذا الدور مع البيئة والواقع ويصطدم بمبادئ وقواعد الشريعة .

وقد جرب العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر الترددعلى مائدة الرأسمالية ، الا أنها لم تقدم له شيئا يذكر ، سوى أنها قد أضافت الى مشاكله رصيدا جديدا من التخلف والاستغلال والفوارق الاجتماعية . . وقد كانت ردة فعل بعض القادة الجدد فى العالم الاسلامى ازاء ذلك هى الاستجابة للمغيث الماكر الذى ينادى بالانضمام الى المسيرة الاشتراكية ، على أنها المنقذ الوحيد لهذه الدول ، وفشلها مما هى فيه من تخلف وفقر واستغلال ، لم يكن له من سبب الا الرأسمالية ومايتبعها من استعمار ، فكان أن اتجه هؤلاء القادة الى الاشتراكية ، وأخذوا يفرضون تعاليمها على شعوب بلدانهم ، ولم يكن تطبيق الاشتراكية فى بلدان العالم الاسلامى - وما يتبعه من قسر وظلم وهضم لحقوق الأفراد - أسعد حظا من الرأسمالية ، وذلك بعد مرور مدة طويلة على الخطط والبرامج التى عملت دون أن تثمر عن شئ ذى بال .

وبالتالى فانه يتعين على حكومات البلدان الاسلامية - وهى تعمل على تنمية بلدانها - أن تستقى منهج هذه التنمية وأساليبها من العقيدة والقواعد والمبادئ التى آمن بها المسلمون ، حتى لا يتناقض هذا المنهج مع عقيدة المسلمين وشريعتهم ، وحتى يقبل الأفراد جميعا على عملية التنمية بصدق واخلاص.

(٤) وقد كانت جدة هذا الموضوع على البحث الشرعى التفصيلى من أهم أسباب اختيارى له ، فانه بالرغم من أنه قد سجلت فى الاقتصاد الاسلامى عدة رسائل علمية ، وظهرت كتب عديدة ، الا أنه لم تكن كتبت رسالة علمية ، أو كتاب مستقل فى هذا الموضوع عند اختياره للدراسة .

هذا بالاضافة الى أن طبيعة دراستى التخصصية السابقة فى الفقة ، قد دعتنى لاختيار موضوع له ارتباط وصلة وثيقة بمسائل الفقه ، وقد كان موضوع الحرية والتدخل من اكثر مواضيع الاقتصاد صلة بالفقة وقواعد المعاملات ، فاستخرت الله فى كتابة هذا البحث ، وعسى أن أصل فيه الى نتائج تستحق النظر.

منهج البحث :

فى منهج البحث فى هذه الرسالة رأيت أن خير مايمكن الخروج به من هذه الدراسة هو تقديم قصور عام لمسألة الحرية والتدخل على ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وذلك باتباع المنهج العلمى فى البحث الشرعى ، وهو عرض النصوص والآراء ومقارنتها والموازنة بينهما والاستنباط منها على ضوء المعايير الشرعية . مع الالتزام بعرض المسائل عرضا علميا مجردا ، للوصول الى نتائج لاتتحكم فيها العواطف والأحكام المسبقة ، ودون التأثر ابتداءا بالنتائج التى وصلت اليها الأنظمة الاقتصادية السائدة .

وبالنظر فى كثير من الدراسات والبحوث التى كتبت حول المذهب الاقتصادى الاسلامى ، ومسائل الاقتصاد الاسلامى بصفة عامة ، تجد هذه الدراسات قد تأثرت وبدرجات متفاوتة بالأفكار والحلول المستوردة ، والحل الاشتراكى منها على سبيل الخصوص . وبالتالى فانك تجد فى هؤلاء الباحثين والمفكرين من يحسّن المذهب الاشتراكى ، ويبين عدم تناقضه مع مبادئ الاسلام ، بل تجد منهم من يذكر أن مبادئ الاشتراكية هى مبادئ الاسلام نفسها ، وأن الاسلام اشتراكى بأصله ، وقد أوردت على هذا المذهب الأدلة ، ودارت المناقشات ، وألفت الكتب ، حتى كاد الأمر أن يكون شبه مسلم لدى هؤلاء .

ويمكن ارجاع اسباب هذا التوجه لدى هؤلاء الباحثين الى الأسباب نفسها التى دعت كثيرا من حكومات العالم الاسلامى الى اتباع هذا المنهج وتحسينه ، والتى يأتى فى مقدمتها الحقد على الرأسمالية فى صورة المستعمر ، والافتتان بالاشتراكية باعتبارها آخر ما أنتجه الفكر الغربى ، وأنها التى تحل محل الفكر الرأسمالى وتسود العالم ، على اعتبار أن الرأسمالية قد استنفذت اغراضها ، وأنهارت أسسها ، وأنه لا بديل لها سوى الاشتراكية . وأيضا فقد تحكم فى هؤلاء المفكرين والقادة وهم مفاده أنه لا سبيل للخلاص من التخلف الذى وقعت فيه بلدان العالم الاسلامى الا بأن تلقى الحكومة بكامل قوتها فى الميدان الاقتصادى وأن تتحمل عبء التنمية كاملا ، مما اضطر هذه الحكومات الى التوسع فى سلطة الحكم والضغط على حقوق الأفراد وحرياتهم بما فيها الحرية الاقتصادية وتعتبر المبادئ الاشتراكية هى المبادى التى تؤيد هذا التوسع وتحسنه بخلاف مبادئ الأنظمة الحرة .

هذا بالاضافة الى وجود سبب رئيسى لدى بعض هؤلاء الباحثين والمفكرين ، وهو عدم تبصرهم فى سلوك المنهج العلمى فى البحث الشرعى ، فتجد بعضهم يتسرع فى استخراج النتائج دون ذكر مقدمات

توجيها ، وبعضهم يلقى الألفاظ العامة الموهمة دون تمييز ، فلا يشفى لك غليلا ، ويبقيك فى دائرة الشك والاحتمالات العديدة ، وتجد آخرين يتعلقون بالآثار الضعيفة وبالأدلة التى لا دلالة فيها على مرادهم منها ، ويؤثرون ذلك على الأصول الشرعية والأدلة الثابتة وماجرى عليه العمل زمن التشريع ، وكأن غالب همهم هو اثبات التوجه الجماعى الاشتراكى فى النظام الاسلامى ، وبالتالى تجد بحوث هؤلاء ومؤلفاتهم ممتلئة بنحو أحاديث الحمى فى الاسلام ، وحديث الناس شركاء فى ثلاث . ومذهب أبى ذر رضى الله عنه فى شأن الأموال ، وموقف عمر رضى الله عنه من قسمة أرض الفتوح . . ونحو ذلك من الآثار وكأنها هى التى أتى بها الشرع ولا سواها ونسوا أن القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية والفعلية ممتلئة بالنصوص القاطعة والأصول الثابتة التى تدعو الى احترام حق التملك وصيانته واباحة التصرف فيه ونحو ذلك ، وأن هذه الآثار التى أوردوها لها توجيه خاص لا يتعارض مع هذه الأصول ولا خلاف حوله بين أهل الفقه فى الاسلام .

أما الحديث عن دليل المصلحة فحدث ولا حرج ، فقد أصبح متعلق فما من مسألة لدى هؤلاء أغلب هؤلاء الا والمصلحة تقتضى توجيهها توجيها جماعيا دون الالتفات أولا الى شروط العمل بدليل المصلحة فى الشرع ، ودون الالتفات ثانيا الى مصلحة الفرد ، وكأن الفرد لاحق له فى دليل المصلحة .

وقد أدى هذا كله الى أن بنى بعض الباحثين الأوائل فى الاقتصاد الاسلامى فى الوقت الحاضر بعض الأسس والأصول والقواعد التى لم يراع فيها التمحيص والتدقيق ، وقد بنى كثير ممن أتى بعدهم على هذه الأسس والقواعد وكأنها أمور مسلمة ، مماادى الى خروجهم بكثير من النتائج بناء على مقدمات لا تسلم لهم .

أما الحل الاسلامى فانه يستلزم عدم الالتفات ابتداء الى المذاهب الوافده والحلول المستوردة ، حيث يتم الرجوع الى الأصول الثابتة من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وماكان العمل

جاريا بموجبه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين ، باعتبار أن مسألة الحرية الاقتصادية والتدخل مسألة تطبيقية يمكن التعرف عليها من خلال العمل ومنهج التطبيق ، وهو ما أرجو أن يكون متبعا خلال هذا البحث .

وقد تم الاعتماد فى هذا البحث على عدة مصادر يمكن ترتيبها وبيان طريقة الاستفادة منها على النحو التالى :

(١) القرآن الكريم : فاذا كان النص ظاهرا واضح الدلالة لم يتم العدول عنه الى غيره ، مع الاستفادة من كتب التفسير ، وخصوصا تفسير آيات الأحكام ، لمعرفة معنى الآية والأحكام التى يمكن استخراجها منها .

(٢) السنة الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهى تتلو القرآن فى وجوب العمل بالثابت منها ، وقد اشتملت كتب السنة على فيض من نصوص التشريع الاقتصادى ، المتعلقة بمعاملات الأفراد وطرق معائشهم ، الا أنه لايلزم ايجاد نص صريح سواء من الكتاب أو السنة لكل جزئية من هذا البحث ، وذلك أن النصوص الشرعية محدودة ، والحوادث الجديدة غير منحصرة ، وايجاد الحكم الشرعى لها غير متعذر ، لكن لايشترط أن يكون ذلك بنص صريح وثابت ، وبالتالى لن أجهد نفسى فى لوى عنق النصوص لاستخرج منها ماليس فيها .

(٣) كتب الفقه فى المذهب الفقهية المعتبرة ، للاستفادة بما حوته من أحكام شرعية مستقاه من أصولها ، وبما حوته من آراء للفقهاء المجتهدين ، دون الاقتصار على مذهب معين مع محاولة المقارنة بين الآراء المختلفة والترجيح بينها بحسب قوة الدليل .

(٤) دراسة واقع المسلمين والتطبيق العملى للتشريع الاسلامى فى عصور الاسلام الاولى ، للاستفادة من هذا التطبيق ، وخاصة عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الخلافة الراشدة ، حيث كان

النظام الاسلامى يجرى تطبيقه على الواقع.

(٥) الاستفادة من القواعد الفقهية العامة المستنبطة من نصوص الشريعة ، بالاضافة الى مبادئ الاسلام العامة، وروح التشريع الاسلامى .

(٦) الاستفادة من الكتب والرسائل العلمية المؤلفة حديثا فى الاقتصاد الاسلامى، وفى الدراسات الاسلامية بصفة عامة ، دون أن ألزم نفسى باتباع رأى معين أو كاتب معين .

(٧) الاستعانة بالكتب والمراجع الاقتصادية فى اظهار صورة الموضوع والافادة منها أيضا فى الترتيب والمقارنة عند الحاجة وانتقاء المصطلحات ، ليكون الموضوع أقرب الى الواقع وأيسر للفهم، مع الاحتفاظ بالصبغة الاقتصادية الشرعية للموضوع .

تحديد الموضوع وبيان خطة البحث :

ان مصطلح الحرية والتدخل مصطلح حديث ، لم يستخدم للدلالة على المراد منه الا حديثا وبعد ظهور المذاهب الاقتصادية القائمة عليه . وقد كانت عناية الاقتصاديين فى البداية منصبة على الحرية الاقتصادية وتمجيدها والمحافظة عليها ، حتى بدء ظهور الأزمات الاقتصادية التى عانى منها الاقتصاد الحر، وظهور الأفكار الاشتراكية التى تدعو الى تدخل الدولة فى الاقتصاد وتوسيع مجالات سلطاتها ، ومن ثم ظهور البحث فى مسألة تدخل الدولة وتحديد مجالاته .

وموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة يشتمل على جانبين بارزين هما : الدولة باعتبارها مؤسسة قائمة لها عدة وظائف ومهام، وتدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية للأفراد ، باعتبار هذا التدخل احدى وظائف الدولة التى يمكن أن تقوم بها .

لذا فقد اخترت أن أقدم لهذا البحث بباب تمهيدى يتم من خلاله شرح هذين الجانبين البارزين من عنوان هذا البحث، وذلك من خلال فصلين رئيسيين ، يتم فى الفصل الأول التعريف بالدولة المتدخلة،

وذلك ببيان حكم قيام الدولة فى الاسلام وبيان ماهيتها ومقدارسلطاتها ، وماهى وظائفها ؟ أما الفصل الثانى فيتم من خلاله شرح مصطلح الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، وذلك كما عرف من خلال الأنظمة الاقتصادية السائدة ، باعتبار هذا المصطلح لم يعرف الا حديثا . أما تحديد ماهية الحرية الاقتصادية فى الاسلام وحكم تدخل الدولة ، فهو موضوع هذا البحث الذى انعقد لبيانه البابان الثانى والثالث من هذه الرسالة . وقد اختص الباب الاول بذكر الأدلة النظرية على الحرية الاقتصادية والتدخل ، وذلك باستقراء أغلب الأدلة والجزئيات الشرعية المتعلقة بالموضوع والمتناثرة فى المصادر الشرعية ، حتى يمكن على ضوء هذه الأدلة التعرف على نظرة التشريع الاقتصادى الاسلامى لمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة . أما الباب الثالث فهو باب تطبيقى انعقد لبيان أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل كما عرفت فى الوقت الحاضر وحكم الاسلام فيها . وذلك من خلال فصلين رئيسيين ، يتم فى الفصل الأول الحديث عن حرية التعامل ونظام السوق فى الاسلام ودور الدولة فى هذا كله ، ويتم فى الفصل الثانى الحديث عن حرية الملك ودور الدولة فى هذه الحرية فى الاسلام .

أما نتيجة هذا البحث وخلاصته فسيشتمل عليها مبحث نهائى يتم من خلاله بيان الكيفية التى اختارها التشريع الاقتصادى الاسلامى لتسيير النشاط الاقتصادى ، وطريقة عمل هذا الاقتصاد فى ظل النظام الاسلامى ، ومامدى اعتماد النظام الاقتصادى فى الاسلام على المبادرة الفردية ونظام السوق أو بالأحرى ، الحرية الاقتصادية الفردية ، وماهو الدور الذى تحدد للدولة فى النشاط الاقتصادى فى الاسلام ؟ مامدى هذا الدور ، وماهى حدوده ؟ وقد جرى الاعتماد فى الحصول على هذه النتائج على ما اشتمل عليه البابان الثانى والثالث ، من أدلة نظرية ووسائل تطبيقية تمثل توجيهات التشريع الاسلامى فى هذا المجال .

وبعد أيها القارئ الكريم ، هذا جهدى أمامك ، ولا أزعم فيه أن مسألة الحرية الاقتصادية ، والتدخل قتلت بحثا علــى يدى ، أو أننى أقمت للحرية الاقتصادية والتدخل نظرية كاملة ، استوفت أركانها وأستوى بنيانها ، ولا جديد لغيرى يمكن أن يضيفه اليها ، وانما هو جهد مقل ، واجتهاد طالب علم ، وخطوة أولى على طريق طويل ، وأدعو الله أن يوفقنى لاتبعها بغيرها ، وأن يوفق غيرى لتتبعها بالنقد السليم. كما أدعو الله أن يجعل هذا الجهد خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به ويثيب عليه من واسع فضله .

وفى الختام لاتفوتنى الاشادة بأستاذىّ الكريمين اللذين أشرفا على هذه الرسالة وهما الاستاذ الدكتور محمد عبد المنعم عفر، المشرف الاقتصادى ، والاستاذ الدكتور حسين حامد حسان المشرف الفقهى فلهما منى جزيل الشكر ومن الله عظيم الأجر .

والحمد لله على كل شئ وفوق كل شئ ومن قبله ومن بعده ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبة . والسلام .

ـــــ ـــــ ـــــ

الباب الأول "تمهيدى"

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : الدولة فى الإسلام .

الفصل الثانى : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة وفى الإسلام

الفصل الأول

الدولة في الإسلام

ويشمل هذا الفصل على مقدمة وأربعة مباحث :

- المقدمة : بيان أن الإسلام دين ودولة .
- المبحث الأول : حكم قيام الدولة الإسلامية ودليله .
- المبحث الثاني : تعريف الدولة الإسلامية .
- المبحث الثالث : حدود سلطة الدولة في الإسلام .
- المبحث الرابع : وظائف الدولة في الإسلام .

مقـــدمـــة :

لقد أتى الاسلام بشريعة شاملة ، وبمنهج للحياة متكامل فهو لم يكن مجرد اعطاء تصورات عن الحياة والكون ، أو عن الانسان والخالق أو هو مجرد عبادات وشعائر محدودة موقوتة ، أو هو دعوة لتنظيم العلاقة بين العبد والمعبود فحسب ، حتى اذا تجاوزنا هذه الأمور لمعرفة كيف يتعامل الناس فيما بينهم ؟ كيف يكسبون ؟ وكيف يشرعون ؟ والى من يتحاكمون ؟ ... توقف الاسلام عند هذا الحد . فلا نجد له حكما وتشريعا وتفصيلا وبيانا ، وتدخلا فى أمور الدنيا ومعائش الناس ، وفى سلوك الأفراد وتصرفاتهم المتكررة والمتجددة مع الأيام . لم يكن الاسلام كذلك ، بل كان الاسلام دينا ودنيا معا ، وعبادة تشمل جميع جوانب الحياة ، وسلوكا ومنهجا للحياة متكاملا مترابطا يشد بعضه بعضا .

والله خلق الانسان وجعله خليفة فى الأرض ، ليكون أول ما يكون عبدا لله ، فعبادة الله هى الغاية الأولى من خلق الانسان قال تعالى : (وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) (١) والرسل جميعا دعوا أول مادعوا الى عبادة الله ، كما قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه أنه لا اله الا أنا فاعبدون) (٢) وقال أيضا : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) (٣) . واذا كانت عبادة الله هى الغرض الأول من خلق الانسان فان هذه العبادة لا يمكن أن تكون مجرد شعائر تؤدى فى أوقات محددة وتنتهى بانتهاء أوقاتها ، ثم ينقلب الانسان الى شئون دنياه ، متجردا عن صفة العبادة ، منسلا من سلطان الدين ، بل ان العبادة صفة

---

(١) الذاريات : ٥٦ .
(٢) الانبياء : ٢٥ .
(٣) النحل : ٣٦ .

تتسع لكل تصرف أو حركة من الانسان مدة حياته ،فان حقيقة العبادة هى الخضوع لله مطلقا ،فلا بد أن يكون الانسان خاضعا لله فى كل تصرفاته وسلوكه ،وذلك بالالتزام بكل ما شرعه الله ودعا اليه ،والانتهاء عن كل ما نهى عنه وحذر منه [١] ،ليكون عابدا لله حق العبادة ،محققا للغرض الذى من أجله خلق ،والا فقد أشرك مع الله غيره . ودليل المسلم لمعرفة الطريق الصحيح لعبادة الله ، والهادى له فى ذلك ،والنور الذى يستضىء به ،هو ما شرعه الله وبينه فى القرآن وعلى لسان الرسول صلى الله عليه وسلم . حيث أتت شريعة الاسلام تبيانا لكل شىء . كما قال تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) [٢] . قال الجصاص فى تفسير هذه الآية :" يعنى به - والله أعلم - تبيان كل شىء من أمور الدين بالنص والدلالة ،فما من حادثة جليلة ولا دقيقة الا ولله فيها حكم قد بينه فى الكتاب نصا أو دليلا . . .) [٣] ومثله قوله تعالى : (مافرطنا فى الكتاب من شىء) [٤] قال القرطبى فى تفسيرها :" أى ما تركنا شيئا من أمر الدين الا وقد دللنا عليه فى القرآن ،اما دلالة مبينة مشروحة ،واما مجملة يتلقى بيانها من الرسول صلى الله عليه وسلم ،أو من الاجماع ،أو من القياس الذى ثبت بنص الكتاب . . . . . . فأجمل فى هذه الآية وآية النحل [٥] مالم ينص عليه مما لم يذكره فصدق خبر الله بأنه ما فرط فى الكتاب من شىء الا ذكره ،اما تفصيلا واما تأصيلا ،وقال : (اليوم أكملت لكم دينكم) [٦] . " [٧]

---

(١) د . يوسف القرضاوى ،العبادة فى الاسلام : ٢٧ومابعدها .
أبوالاعلى المودودى ،مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة : ٢٩ ومابعدها
(٢) النحل : ٨٩ . (٣) أحكام القرآن : ٣ / ١٨٩ ، ١٩٠ .
(٤) الأنعام : ٣٨ . (٥) يشير الى قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) .
(٦) المائدة : ٣ .
(٧) الجامع لأحكام القرآن : ٦ / ٤٢٠ . وانظر : الشاطبى ،الموافقات : ٣ / ٢٤٤ ومابعدها . الاسنوى ،التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول : ٥٠٢ .

فاذا كانت رسالة الاسلام كاملة وشاملة لجوانب الحياة كلها ، ولم تفرط في شيء من أمر الدين والدنيا ، فان من أول الأمور التى حريٌ أن تهتم بها ، هو أمر الدولة الاسلامية ، وقيام حكومة تلتزم بشريعة الاسلام حتى يتبين للناس - حكام ومحكومين - طريق الهداية ، وكيف يعبدون الله على بصيرة في هذا الشأن ، وحتى تقوم هذه الحكومة على تنفيذ أوامر الله ونواهيه في شئون الحياة المختلفة .

وقد كان الأمر في الاسلام كذلك ، حيث أقام الرسول صلى الله عليه وسلم - بصفته المبلغ عن ربه - أول ما استقر به الأمر في المدينة - نظاما متكاملا وشاملا لشئون الحياة كلها ، نظاما يصح وصفه بأنه دينى ودنيوى معا ، تتحد فيه الشعائر الدينية الى جانب السلوك والأخلاق والحكم والسياسة ، والمعاملات والاقتصاد . . . وهو أمر تشهد له النصوص والآثار ، كما يشهد له العقل ووقائع التاريخ .

فالاسلام ليس فيه فصل بين الدين والدنيا ، أو بين الدين والدولة [1] ، أو بين ما الحكم فيه لله وما الحكم فيه للانسان . بل الحكم لله في شئون الحياة كلها ، قال تعالى : (ان الحكم الا لله ، أمر الا تعبدوا الا اياه) [2] وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) [3] وكل سلوك ينهجه الفرد المسلم لا بد وأن يحتكم فيه للشرع لمعرفة أحلال هو أم حرام ؟ .

---

(١) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٤ .
(٢) يوسف : ٤٠
(٣) النساء : ٦٥

المبحث الأول

حكم قيام الدولة فى الاسلام ودليله :

تقدم أن تعاليم الاسلام شاملة لجميع جوانب الحياة ، وان الاسلام يصح وصفه بأنه دين ودنيا معا ، أو دين دولة . ومن ثم يصبح واضحا أن قيام دولة اسلامية ، تلتزم بتعاليم الاسلام ومبادئه ، وتعمل على تنفيذها أمر واجب فى الاسلام ، وهو أمر انتهى الى تقريره فقهاء ومتكلموا أهل السنة جميعا ، حيث اتفقوا على أن قيام دولة اسلامية واجب كفائى على الأمة الاسلامية ، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من الشرع كاجماع الصحابة دون - منازع على وجوب نصب خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته يقوم على أمر الناس ، ونحو ذلك من الأدلة . (١)

وهذه المسألة أصبحت مقررة وواضحة فى الشريعة الاسلامية ، الا أنه قد ظهر أخيرا من يزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم " ماكان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوة لدولة ، وأنه لم يكن للنبى صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . . ." (٢) وذهب يفرق بين ولاية الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ولاية الملوك ، فذكر أن ولاية الرسول صلى الله عليه وسلم ولاية روحية ودينية للهداية والارشاد ، وولاية الملوك ولاية مادية لتدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض : " تلك للدين ، وهذه للدنيا . تلك لله ، وهذه للناس . تلك

---

(١) انظر : الماوردى ، الاحكام السلطانية : ٥ ، ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٠ ، الشوكانى ، نيل الأوطار : ٢٨٨/٨ . عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية : ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) على عبد الرزاق ، الاسلام وأصول الحكم : ١٣٦ .

زعامة دينية ، وهذه زعامة سياسية ، ويابعد مابين السياسة والدين" [١] ، وذكر أن القرآن والسنة والعقل ومايقتضيه معنى الرسالة وطبيعتها ، كل ذلك يمنع من ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو الى جانب رسالته الدينية الى دولة سياسية [٢] . ويقول : " هيهات هيهات لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ، ولا شيء من نزعات السياسة " [٣] .

ومع أنه لا توجد حاجة هنا لذكر تفاصيل هذه المزاعم ، أو الرد عليها ، حيث تكفل علماء المسلمين بالرد عليها وقت ظهورها ، وبينوا زيفها ومصدرها الذى استقيت منه [٤] ، الا أن الذى يهم هنا هو الاشارة الى الدلائل التى تفيد أن الاسلام يدعو الى اقامة دولة خاصة به ، مصبوغة بصبغة الاسلام ، وتحتكم الى شريعته ، وأنه لا فرق فى الاسلام بين الدين والدولة ، أو بين السياسة والدين [٥] . وقد تبدو هذه الفكرة بدهية

(١) المصدر نفسه : ١٤١ .
(٢) انظر الصفحات من : ١٤٣ - ١٥٥ . من المصدر نفسه المتقدم .
(٣) المصدر نفسه : ١٥٦ .
(٤) فمن الكتب التى ألفت للرد على كتاب " الاسلام وأصول الحكم " — لعلى عبد الرزاق ، كتاب : نقض كتاب الاسلام وأصول الحكم لفضيلة الشيخ محمد الخضر حسين . وكتاب : حقيقة الاسلام وأصول الحكم ، للشيخ محمد بخيت المطيعى . وكتاب : نقد علمى لكتاب الاسلام وأصول الحكم ، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتاب : الاسلام والخلافة فى العصر الحديث " نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم" ، للدكتور محمد ضياء الدين الريس بالاضافة الى الأبواب والفصول والمباحث ، التى تضمنتها الكتب التى تتحدث عن نظام الحكم فى الاسلام ، والنظريات السياسية فى الاسلام ، والنظم الاسلامية .
(٥) فكرة فصل السياسة عن الدين فكرة غريبة على النظام الاسلامى ، وهى أول مانشأت فى أوروبا نتيجة ظروف خاصة وصراعات بين الكنيسة والملوك ورجال الاقطاع والعلماء . مما أدى الى انتشار الدعوة الى العلمانية فى جوانب الحياة المختلفة . ثم استوردت هذه الأفكار الى المجتمع الاسلامى دون أن تكون حاجة اليها . إذ لم يعرف المسلمون الظروف والأسباب التى سادت أوروبا وأدت الى ظهورها . انظر : سفر عبد الرحمن الحوالى العلمانية .

لمن له أدنى المام بحقائق الاسلام وتعاليمه ، بحيث لا تحتاج الى اقامة دليل ، أو نصب برهان . لكن أما وقد وجد من ينازع في ثبوت هذه الفكرة فلا بأس من الاشارة الى أهم هذه الدلائل في الشرع الاسلامي :-(١)

(١) لعل من أهم الدلائل هو ما ورد في القرآن من آيات ، وما ورد من أحاديث صحيحة ، تفيد وجود حكومة وحاكم في الاسلام ، وتأمرهم بالحكم بما أنزل الله ، كقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)(٢) وقوله تعالى : (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)(٣) وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)(٤) ونحو ذلك من الآيات العديدة التي تشير الى وجود الحكام في المجتمع المسلم ، وتأمر الناس بطاعتهم ، وتأمر أن يكون حكمهم بما أنزل الله في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، كما قد وردت عدة أحاديث صحيحة تفيد ذلك ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم : " ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته .... "(٥) وفي لفظ : " فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ... "(٦) فهذا الحديث صريح في وجود من يلي أمر المسلمين ويسمى بالأمير أو الامام الأعظم . ونحو حديث : " اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق

---

(١) انظر : محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٢٧ وما بعدها ١٥٢ (حاشية) وما بعدها . محمد المبارك ، نظام الاسلام - (الحكم والدولة) : ١١ وما بعدها . د. حازم عبد المتعال الصعيدي ، النظرية الاسلامية في الدولة : ٥٥ وما بعدها .
(٢) المائدة : ٤٤
(٣) النساء : ١٠٥ .
(٤) النساء : ٥٩ .
(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ١٣ / ١١١ .
(٦) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٢ / ٢١٣ .

بهم فارفق به " (١) فهو دعوة لولاة الأمور بالرفق بالمسلمين ، ومثله حديث :" ان شر الرعاء الحطمة . . . " (٢) ومن ذلك أيضا مارواه أبو داود وأحمد وغيرهما باسناد صحيح والفاظ متقاربة ،أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :" اذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا أحدهم " (٣) قال ابن تيمية بعد ذكر هذا الحديث :" فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد فى الاجتماع القليل العارض فى السفر تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع " (٤) وقال الشوكانى :" واذا شرع هذا لثلاثة يكونون فى فلاة من الأرض أو يسافرون ،فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى " (٥)

(٢) ومن الدلائل المهمة على وجوب وجود حكومة اسلامية ، تقوم على الشريعة الاسلامية ، هو أن الاسلام قد اشتمل على شريعة شاملة تتناول جوانب الحياة كلها ، ففى الاسلام تشريعات للمعاملات والأموال ، والأسرة والحدود ، والقضاء ، والعلاقات الدولية . . . . ونحو ذلك ، وكل هذا يستلزم وجود حكومة تقوم على تنفيذ هذه الأحكام وقت تشريعها وبعده .
ولابد أن تلتزم هذه الحكومة بحدود شريعة الاسلام حتى تستطيع القيام على تنفيذ هذه الشريعة ومراعاتها ، ومن ثم يصح أن توصف بأنها حكومة اسلامية ، اذ لا يصح أن تقوم حكومة لا تحمل اسم الاسلام على تنفيذ الشريعة الاسلامية . وقد أشار ابن تيمية الى هذا الدليل بقوله :" ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولا يتم ذلك الا بقوة

---

(١) المصدر نفسه : ١٢/ ٢١٢، ٢١٣ .
(٢) المصدر نفسه : ١٢/ ٢١٦ . (والحطمة) بضم الحاء : العنيف الذى لا يرفق برعيته فى سوقها ومرعاها ونحوه فيهلكها .
(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٣/ ٤١٤ ، وانظر الحكم على اسناد هذا الحديث عند : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٨/ ٢٨٨ .
(٤) ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٠ .
(٥) نيل الأوطار : ٨/ ٢٨٨ .

وامارة ،وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل واقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم واقامة الحدود لا تتم الا بالقوة والامارة " (١)

(٣) وفي التاريخ دلالة واضحة على أن الاسلام كون دولة مستقلة خاصة به ملتزمة بتعاليمه مصبوغة بصبغته ،وذلك منذ بدء نشوء الاسلام ،حيث تكون مجتمع جديد له صفات متميزة ، وأهداف يسعى الى تحقيقها ،ونظام خاص به ،ثم استقل هذا المجتمع بأرض لا يشاركه فيها أحد وأخذ ينفذ سياساته في الدفاع والأمن والمعاهدات والقضاء والمعاملات ونحو ذلك من الوظائف التي لا تتم الا في اطار مايسمى بالدولة السياسية المستقلة ، والتي توفرت لها الأركان الرئيسية الثلاثة وهي : الشعب ،والأرض ،والسلطة السياسية ،وكل هذا قد توفر للدولة الاسلامية منذ نشوئها ،فثبت بهذا الدليل التاريخي الذى لا يمكن انكاره أو الجدل فيه ،أن دولة الاسلام قامت منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم استمرت عبر التاريخ . (٢)

اذا تبين هذا وثبت أن الاسلام دين ودولة ،وان قيام دولة اسلامية تعمل على تنفيذ الشريعة الاسلامية أمر أوجبه الشرع ودل عليه التاريخ ،فنقول أيضا ان الدولة الاسلامية ذات نظام معين قد فصلته الكتب المعنية ببحث نظام الحكم فى الاسلام (٣) . وسيتم هنا الاقتصار على بحث المواضيع ذات العلاقة بموضوع الحرية والتدخل .

---

(١) ابن تيمية ،السياسة الشرعية : ١٦٠ .
(٢) د . محمد ضياء الدين الريس ،النظريات السياسية الاسلامية : ٣٠ ومابعدها .
(٣) انظر مباحث نظام الحكم فى الاسلام عند : الماوردى ،الأحكام السلطانية الجويني ،غياث الأمم . ابن تيمية ،السياسة الشرعية ،ابن خلدون ،المقدمة ابن الأزرق ،بدائع السلك فى طبائع الملك . الكتانى ،التراتيب الادارية المودودى ،نظرية الاسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور . د . محمد ضياء الدين الريس ،النظريات السياسية الاسلامية ، محمد المبارك ، نظام الاسلام الحكم والدولة . د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام . د . محمد فاروق النبهان ،نظام الحكم فى الاسلام . د . حازم عبد المتعال الصعيدى ،النظرية الاسلامية فى الدولة . د . عبد الحميد متولى ، مبادىء نظام الحكم فى الاسلام . بالاضافة الى المباحث المتعلقة بنظام الحكم فى الاسلام فى كتب النظم الاسلامية المختلفة .

المبحث الثاني

" تعريف الدولة في الاسلام " (١)

بعد أن تبين في المبحث السابق أن شريعة الاسلام دين ودولة معا وأنها تحتم قيام دولة اسلامية تلتزم بتعاليم الاسلام ومبادئه ، لابد اذا من التعرف على حقيقة هذه الدولة وبيان ماهيتها ، حتى يمكن أن تتميز وتتحدد عناصرها ، وحتى تتبين حقيقة الدولة التي يأتي هذا البحث لبيان حكم تدخلها في النشاط الاقتصادي ، ولا بأس في البداية من الاشارة الى تعريف الدولة في النظم الدستورية المعاصرة .

تعريف الدولة في النظم الدستورية المعاصرة :

لم يتفق شراح القانون الدستوري على تعريف موحد للدولة ، فاختلفت تعريفاتهم للدولة باختلاف نزعاتهم السياسية ، وتصوراتهم عن الدولة وأهدافها . لكن بالرغم من هذا الاختلاف ، فانه يمكن استخراج العناصر والأركان الرئيسية التي اتفقوا عليها فيما بينهم وهي (٢) :

(١) الشعب : أي مجموعة الأفراد الذين يكونون سكان الدولة .

---

(١) تأخر هذا البحث عن سابقه خلافا للمعهود ، وذلك للاجابة على السؤال الأهم وهو : حكم قيام دولة اسلامية ، واثبات ان للاسلام دولة خاصة به ملتزمة بنظامه . فاذا ثبت ذلك اتينا الى تعريف هذه الدولة وبيان حقيقتها والا لم يصح البدء في تعريف دولة الاسلام والشبهة ماتزال قائمة ، بأن ليس للاسلام دولة ولا حكومة ولا شيء من نزعات السياسة . . . .

(٢) د . ثروت بدوي ، النظم السياسية : ٢٨ ومابعدها . د . طعيمة الجرف ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم : ٦٦ ومابعدها . د . فؤاد محمد النادي ، موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الاسلام : ١ / ٢٣ ومابعدها .

(٢) الاقليم : أى الأرض التى يسكنها أفراد الشعب .

(٣) السلطة السياسية : وهى الهيئة الحاكمة التى يخضع لها جميع الأفراد المكونين للجماعة . وهذه الهيئة تمارس سلطتها فى الحكم بموجب النظام السياسى الذى تتبعه أى :" مجموعة القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها ، والتى تبين نظام الحكم ، ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها ، ومركز الفرد فيها وضماناته قبلها ." (١)

تعريف الدولة فى الاسلام :-

هذه العناصر المتقدمة تعنى وجود هيئة حاكمة ورعايا محكومين وأرض تقيم عليها الرعية وتمارس فيها السلطة ، وهى تبدو عناصر ضرورية لقيام أى دولة ، مهما كان مسمى هذه الدولة أو اتجاهاتها ، وبالتالى يمكن القول ان دولة الاسلام تتألف هى الأخرى من هذه العناصر الثلاثة . اذ لا بد لها من أرض تقام عليها ، ولا بد من انقسام سكان هذه الأرض الى حكام ومحكومين (٢) واذا كانت دولة الاسلام تفترق عن غيرها من الدول بشىء ، فان هذا الافتراق يكون فى طبيعة النظام السياسى الذى اشتملت عليه الشريعة الاسلامية والذى يخضع له مجموع أفراد هذه الدولة من الحكام والمحكومين أى مجموعة القواعد التى تبين نظام الحكم فى الاسلام ، وأهداف الدولة وطبيعتها وحدود سلطتها ونحو ذلك ، وهو نظام مداره على عقيدة وشريعة الاسلام التى شملت جوانب الحياة كلها .

---

(١) د . ثروت بدوى : النظم السياسية : ١١ .

(٢) د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ١ / ٤٠ ومابعدها . د . فاروق محمد النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام : ١٥٥ . الشيخ محمد المبارك ، نظام الاسلام (الحكم والدولة) : ٥٨ .

وبالتالى يمكن أن يقال ان عناصر وأركان الدولة الاسلامية هى مجموع هذه العناصر الثلاثة المتقدمة أى :-

(١) الشعب : أى الأفراد المسلمون - فى أغلبيتهم - (١) الذين تتألف منهم دولة الاسلام ، وهم يلتزمون بأحكامه ويقفون عند حدوده .

(٢) الاقليم : أى الأرض التى يقطنها المسلمون ، وتسود فيها شريعة الاسلام . (٢)

(٣) السلطة الحاكمة : أى مجموعة الأفراد الذين يتولون قيادة الجماعة الاسلامية ، ويسعون لتحقيق مصالح المسلمين فى شئون الدنيا والآخرة ملتزمين بأحكام وقواعد الشريعة الاسلامية .

فليست السلطة السياسية فى الاسلام مختصة بتحقيق مصالح الشعب فى شئون دنياهم فحسب ، بل ان تحقيق المصالح الدينية للأفراد هو أهم هدف تسعى الدولة الاسلامية الى تحقيقه . كما أن السلطة الحاكمة تسعى الى تحقيق هذه المصالح وفق أحكام ومبادىء الشريعة الاسلامية وبهذا تتميز الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول ، ويمكن حينئذ تعريفها بأن يقال : الدولة الاسلامية هى :" مساحة من الأرض يقطنها أغلبية من المسلمين يحتكمون الى سلطة عليا ، ويلتزم الجميع بأحكام الاسلام التفصيلية وقواعده ومبادئه العامة ، فى شئون الدنيا والآخرة " .(٣)

---

(١) قد يوجد الى جانب الأغلبية المسلمة فى الدولة الاسلامية طوائف من غير المسلمين ، من أهل الذمة أو المستأمنين ، ولابد من خضوعهم للنظام العام للدولة الاسلامية : انظر : د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ١ / ٥٦ ومابعدها .

(٢) وهى تسمى فى الفقه بدار الاسلام : " أى ما دخل من البلاد فى محيط سلطان الاسلام ، ونفذت فيها أحكامه ، وأقيمت شعائره " د . وهبة الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقه : ١٦٩ . وانظر الشيخ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية : ٧١ .

(٣) انظر : د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ١ / ٤١ . د . محمد ضياء الدين الريس ، النظم السياسية الاسلامية : ١٢٠ .

وفى هذا البحث حين الحديث عن تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى لا يكون المقصود بذلك مجموعة هذه العناصر الثلاثة المكونة للدولة . وانما يقصد بذلك العنصر الثالث منها ،أى السلطة العليا التى تمارس الحكم ،أى تدخل الهيئة الحاكمة ،أو مجموع السلطات العامة فى الدولة (١) . فان هذه الهيئة هى التى تملك القدرة على التدخل . بخلاف عنصر الاقليم أو الأمة والشعب ،فانها لا علاقة لهما بالتدخل الذى نعنيه .

ويعتبر عنصر السلطة السياسية الحاكمة أهم وأبرز عنصر مكون للدولة بل لقد اقتصر بعض فقهاء القانون الدستورى على تعريف الدولة بأنها السلطة (٢)ـ ونظرا لأهمية هذا العنصر فى تكوين الدولة ،فانك تجد أن تعريفات الفقهاء للدولة الاسلامية منصبة عليه ،حيث انحصرت تعريفاتهم على تعريف " السلطة السياسية فى الاسلام " والتى كانت تتمثل فى منصب الخلافة أو الامامة . فقد عرفوا هذه السلطة ،وأثبتوا لها أهم خصائصها التى تتميز بها عن السلطة السياسية فى أى نظام سوى الاسلام . أى التزام هذه السلطة بتحقيق مصالح الأمة فى الدين والدنيا ،وفق أحكام الشريعة الاسلامية .

وفيما يلى ذكر أهم هذه التعريفات ،مع تبيين أهم العناصر التى تضمنتها ،حتى تتبين حقيقة السلطة الحاكمة فى الاسلام ،والتى يجرى البحث فى حكم تدخلها فى النشاط الاقتصادى .

(١) عرف امام الحرمين الجوينى الامامة بقوله :" رياسة تامة ،وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة ،فى مهمات الدين والدنيا " (٣) فهذا التعريف يفيد أن الامامة (رياسة) و (زعامة) أى أنها سلطة يملكها الامام تخوله القدرة على اصدار الأوامر والقدرة على التنفيذ . وقوله" تتعلق

---

(١) وهذا المعنى مطابق لمعنى لفظ" الحكومة " فى القانون الدستورى . انظر: د .ثروت بدوى ،النظم السياسية : ١٨٥ ومابعدها .

(٢) د . ثروت بدوى ،النظم السياسية : ٣٣ .

(٣) غياث الأمم : ١٥ . وانظر: حاشية ابن عابدين : ١ / ٥٤٨ .

بالخاصة والعامة " يفيد أن هذه السلطة لا تتخصص بل تشمل جميع الأفراد المكونين للدولة . وقوله " في مهمات الدين والدنيا " يشير الى أهم عنصر تتميز به السلطة فى الاسلام ، وهو شمولها لمصالح الدين والدنيا . ولم يبين هذا التعريف الطريقة التى تتبعها السلطة لمراعاة مهمات الدين والدنيا .

(٢) وعرف الماوردى الامامة بقوله : " الامامة موضوعة ،لخلافة النبوة ،فى حراسة الدين وسياسة الدنيا" (١) ويعتبر هذا التعريف أدق وأشمل من التعريف السابق ،لاشتماله على ثلاثة عناصر رئيسية فى السلطة السياسية فى الاسلام وهى (٢) :

أ) ان الامامة موضوعة لخلافة النبوة . ومعلوم أن الانبياء يقودون الناس بموجب الشرائع السماوية . وعليه فان السلطة الحاكمة فى الاسلام تقوم بقيادة الناس بموجب الشريعة الاسلامية التى أتى بها النبى صلى الله عليه وسلم لأنها موضوعة لخلافة النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك . وفى الحديث الصحيح ما يؤيد هذه القاعدة فقد روى مسلم بسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : " كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبى خلفه نبى ، وانه لا نبى بعدى ، وستكون خلفاء . . ." (٣) ففى هذا الحديث دلالة على أن أنبياء بنى اسرائيل كانوا يسوسون الناس" أى يتولون أمورهم ، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية " (٤) وأنه صلى الله عليه وسلم كان يسوس الناس أيضا بصفته نبيا ، كما كانت تفعل أنبياء بنى اسرائيل ، الا أنه لا نبى بعده يسوس الناس كصفته ، وانما يأتى بعده لسياسة الناس خلفاء ، وهذا يدل على ان الخلافة موضوعة للنيابة عن النبى فى سياسة

---

(١) الأحكام السلطانية : ٥ ، وانظر : ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٩ / ٧٥ .
(٢) د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية فى الاسلام : ١٢١ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٣١ .
(٤) النووى ز شرح صحيح مسلم : ١٢ / ٢٣١ .

الناس . ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم كان يسوس الناس بموجب شريعة الاسلام ،فلابد أن تكون سياسة الخلفاء على وفق سياسته ،أى على وفق أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية .

ب) وهذا التعريف شمل الاتجاهين الرئيسين للسلطة السياسية في الاسلام ،أى مراعاة مصالح الدين والدنيا .

جـ) وفى هذا التعريف اشارة الى الطريقة التى تتبعها السلطة في الاسلام للقيام بأمر الدين والدنيا . فهى بالنسبة للدين مجرد "حراسة" ومهمة الحارس الدفاع عن المحروس والمحافظة عليه كما هو . فمهمة السلطة السياسية فى الاسلام هى اذا مجرد المحافظة على الدين الاسلامى كما أتت به شريعة الاسلام دون احداث أى تغيير أو تبديل[1] . أما بالنسبة للدنيا فقد أشار الماوردى الى أن مهمة الامام هى سياسة الدنيا ،ولا شك أن السياسة ستكون على وفق منهج النبوة التى تخلفها ،الا أن الماوردى لم يشر صراحة الى هذه الطريقة التى تسوس بها السلطة مصالح الناس فى الدنيا . .

(٣) وقد أكمل ابن خلدون هذا النقص فى تعريف الماوردى ،مشيرا الى الطريقة التى تسوس بها السلطة السياسية الناس فى الاسلام ،فقال عن تعريف الامامة هى :" خلافة عن صاحب الشرع ،فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به "[2] فبين أن السلطة السياسية فى الاسلام تسوس الناس لتحقيق مصالحهم الدنيوية بموجب الدين . أى بموجب أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية ،والتى تشمل -كما تقدم- أحكام الدين والدنيا .

---

(١) د . محمد ضياء الدين الريس ،النظريات السياسية الاسلامية : ١٢١ .
(٢) المقدمة : ١٩١ .

وبهذا التعريف تتبين حقيقة السلطة السياسية فى الاسلام وأنها " نيابة عن النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به " وبهذا تتميز السلطة السياسية فى الاسلام عما سواها ، وذلك لأنها تلتزم بنظام سياسى معين ، وقانون محدد سابق عليها . ويقيد هذا القانون وفى حدوده تظهر حدود السلطة السياسية فى الاسلام ، وقدرتها على التنظيم والتشريع ، وتتبين وظائفها وأهدافها .

المبحث الثالث

" حدود سلطة الدولة في الاسلام "

تقدم في المبحث السابق عند تعريف السلطة السياسية الحاكمة في الاسلام ،بأن حقيقتها :" نيابة عن النبوة في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به " وبهذا التعريف يتبين أن سلطة الدولة في الاسلام تتحدد بحدود القانون الذى أتى به الاسلام . ومعلوم أن شريعة الاسلام أتت بقانون الهى سماوى موحى الى رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم ،وبالتالى فان السلطة الحقيقية في الاسلام انما تكون لهذه الشريعة الالهية ، أى هي لله وحده . فانه سبحانه وتعالى هو الخالق لجميع العباد ،قال تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ،وهو على كل شيء وكيل ﴾ (١) ومن حقه -سبحانه وتعالى - أن يضع لمخلوقاته الشريعة التى يسيرون عليها ،والتى تتحقق بها مصالحهم في الدنيا والآخرة ،فانه سبحانه هو الحكيم العليم بما يصلح مخلوقاته : ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾ (٢) وقال تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ،تبارك الله رب العالمين ﴾ (٣) . فهذه الآية تفيد - الى جانب أنه سبحانه المنفرد بالخلق وأنه لا خالق سواه - أنه المنفرد أيضا بالأمر وحده دون من سواه ،وهذا يعنى أن السلطة العامة كما عرفت في القانون الدستورى أى :" حق الأمر . أو الحق في اصدار أوامر ملزمة .. ." (٤) انما هي لله سبحانه وحده . أى ان الحق في اصدار أوامر ملزمة ،ووجوب أن يلتزم الناس بهذه الأوامر ،انما يكون في الأصل لله

---

(١) الزمر : ٦٢ .
(٢) الملك : ١٤ .
(٣) الأعراف : ٥٤ .
(٤) د . فتحى عبد الكريم ،الدولة والسيادة في الفقه الاسلامى : ٧٢ .

سبحانه وتعالى ، ويدل على هذا أيضا قوله تعالى : (بل لله الأمر جميعا) [١] وقوله : (لله الأمر من قبل ومن بعد) [٢] .

وقد بعث الله الرسل لتبليغ أوامره ونواهيه ، وأمر بطاعتهم لأنهم يبلغون عن الله ، قال تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع الله) [٣] وقال تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . .) [٤] وفي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت الطاعة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه ، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم كان لا بد من قيام سلطة تقوم على تطبيق شريعة الاسلام ، وتخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا . وتكون طاعتها حينئذ واجبة ما التزمت بمهمتها التي من أجلها قامت . قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا) [٥] فهذه الآية أمرت بطاعة الله ، لأنه سبحانه هو المتفرد بسلطة الأمر والنهي ، كما أمرت بطاعة الرسول وقرنتها بطاعة الله ، لأنه صلى الله عليه وسلم هو المبلغ لأوامر الله ونواهيه . قال ابن حجر : " والنكتة في اعادة العامل (أي لفظ أطيعوا) في الرسول دون أولي الأمر ، مع أن المطاع في الحقيقة هو الله تعالى ، كون الذي يعرف به مايقع به التكليف هما القرآن والسنة ، فكأن التقدير : أطيعوا الله فيما نص عليكم في القرآن ، وأطيعوا الرسول فيما بين لكم من القرآن وما ينصه عليكم من السنة" [٦] كما أمرت هذه الآية بطاعة أولي الأمر دون تكرار لفظ " أطيعوا " لبيان أن طاعة أولي الأمر تتحدد بحدود طاعة الله ورسوله . فاذا كانت أوامر أولي

---

(١) الرعد : ٣١ .
(٢) الروم : ٤ .
(٣) النساء : ٨٠ .
(٤) الحشر : ٥٩ .
(٥) النساء : ٥٩ .
(٦) فتح الباري : ١٣ / ١١١ .

الأمـر فى حدود ما أمر الله به ورسوله ، فانه تجب طاعتهم حينئذ ، وتصبح هذه الأوامر ملزمة للمحكومين ، اتباعا لهذه الآية التى توجب طاعة أولى الأمر ، وامتثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم : " من أطاعنى فقد أطاع الله ومن يعصنى فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ، ومن يعص الأمير فقد عصانى " (١) وقال صلى الله عليه وسلم : " لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله ، فاسمعوا له وأطيعوا " (٢) فهذا أمر صريح بوجوب طاعة الحاكم اذا كان يقود الناس بكتاب الله ، أى بشريعة الاسلام ، وما تضمنته من أوامر ونواهى . فاذا تجاوز الحاكم حدود شريعة الاسلام لم تجب طاعته حينئذ . يدل على ذلك الحديث الصحيح : " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ، مالم يؤمر بمعصية ، فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " (٣) ومثله حديث : " لا طاعة فى معصية الله ، انما الطاعة فى المعروف " (٤) وبهذا يتبين أن طاعة أولى الأمر لا تجب استقلالا ، وانما تجب تبعا لطاعة الله وطاعة رسوله المبلغ لأوامره ونواهيه . وبهذا خطب أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - حين توليه الخلافة حيث قال : "...... أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لى عليكم .." (٥)

---

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ١١١ .
صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٢٣ واللفظ له .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٢٥ .

(٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ١٢١، ١٢٢ .
صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٢٦ .

(٤) صحيح مسلم بشرح النووى : ١٢ / ٢٢٧ . وانظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ١٢٢ .

(٥) ابن هشام السيرة النبوية : ٤ / ٣١١ . ابن كثير ، البداية والنهاية : ٦ / ٣٠١ . وهو من رواية ابن اسحق عن الزهرى عن أنس بن مالك قال ابن كثير : " وهذا اسناد صحيح " .

السيادة فى الاسلام :-

مما تقدم يتبين أن السيادة كما عرفت فى القانون الدستورى - الوضعى ،أى سلطة الأمر والنهى العليا ،والتى لا يسمو عليها شيء ،ولا تخضع لأحد ،والتى تجعل من حق أصحابها وضع التشريعات والنظم واصدار القرارات واجبة النفاذ (١) . ان السيادة بهذا المعنى لا تكون فى الاسلام الا لله تعالى ،فهو سبحانه المشرع للخلق ،وهو الذى تسمو ارادته على كل ارادة (٢) . وقد تمثلت هذه السيادة فى الاسلام بما أتى به الشرع من أحكام ومبادىء وقواعد عامة ليسير عليها الناس فى شئون دينهم ودنياهم .

خضوع الدولة فى الاسلام للقانون :-

المقصود بالدولة القانونية فى القانون الدستورى ،هو أن تكون الدولة خاضعة للقانون فى جميع مظاهر نشاطها ،سواء فى التشريع أو الادارة أو القضاء . . . ونحو ذلك (٣)

وقد تقدم أن السلطة فى الاسلام ملزمة باتباع ما أمر الله به ورسوله ،وأنه ليس من حقها اصدار تشريع يخالف ماشرعه الاسلام . وبالتالى فانه يصح أن توصف الدولة الاسلامية بأنها دولة قانونية . بل يصح أن يقال انها أول دولة قانونية ،كما أشار الى ذلك الدكتور ثروت بدوى حيث قال : " . . . فكانت أول دولة قانونية ،يخضع فيها الحاكم للقانون ،ويمارس سلطاته

---

(١) د . طعيمة الجرف نظرية الدولة : ١٩٩ ومابعدها . د .ثروت بدوى ،النظم السياسية : ٤٠ ومابعدها ،والسيادة بهذا المعنى تعنى السيادة الداخلية للدولة على أرضها ورعاياها . وهناك سيادة أخرى وهى السيادة الخارجية وهى تعنى استقلال الدولة عن أى سلطان خارجى .

(٢) ابو الاعلى المودودى ،نظرية الاسلام وهديه : ٢٥٠ ومابعدها . محمد أسد منهاج الاسلام فى الحكم : ٨١ ،هنرى لاووست ،نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع : ٢ / ٧١ .

(٣) د .ثروت بدوى ،النظم السياسية : ١٦٩ ومابعدها .

وفقـا لقواعد عليا تقيده ولا يستطيع الخروج عليها ، فقد كان الخليفة مقيدا بأحكام القرآن والسنة ، واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الاسلام ونظمها " (١)

وليس المقصود بخضوع الدولة الاسلامية لقانون الشريعة الاسلامية القول بأن جميع نشاطات الدولة وتصرفاتها محكومة بنصوص سابقة محددة ومفصلة بحيث لا يصبح للدولة أى قدرة على التصرف الا باتباع هذه النصوص ، وانما المقصود من ذلك هو خضوعها للشريعة الاسلامية فيما هو منصوص على حكمه ومالا يوجد نص على حكمه من الحوادث التى تجد ولا يوجد فى الشريعة حكم يدل على خصوصها ، فان لأهل الاجتهاد وأصحاب الاختصاص الحق فى استنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث ، وذلك باتباع المنهج العلمى فى استنباط الأحكام الشرعية . وذلك أنه لا يوجد فى شريعة الاسلام نص على كل مسألة بخصوصها بل يوجد ما هو منصوص على خصوصه ، وما هو مختلف فيه ، ومالا نص عليه ، وعليه فان مهمة الدولة ـ ممثلة فى أهل الاختصاص منها ـ ستكون على النحو التالى : (٢)

(١) المسائل التى يوجد فى الاسلام نص صريح على خصوصها لا يقبل التأويل أو الخلاف ، أو التى أجمع عليها المسلمون تكون مهمة الدولة فيها هى العمل على تطبيق وتنفيذ ما أتت به الشريعة دون تغيير .

---

(١) المرجع نفسه : ١٥٣ ، ١٥٤ . وانظر : د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام : ١٦٦ ومابعدها د . حازم عبد المتعال صعيدى ، النظرية الاسلامية فى الدولة : ٣٣٦ ومابعدها . د . سليمان الطماوى السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى : ٤٠٨ ومابعدها . د . فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى : ٣٥٢ ومابعدها .

(٢) المودودى ، نظرية الاسلام وهديه : ٢٦٣ ، ٢٦٤ . د . حسن صبحى أحمد عبد اللطيف ، الدولة الاسلامية وسلطتها التشريعية : ٢٨٨ ومابعدها .

والأمثلة على ذلك كثيرة من أبواب العبادات والمعاملات والحدود وغيرها

(٢) فاذا كانت النصوص قابلة للتأويل والاجتهاد ،فان مهمة الدولة حينئذ هي العمل بما ينتهي اليه أهل الاجتهاد في المسألة . فاذا انتهوا الى حكم فيها ،باتباع طرق الاجتهاد الشرعي ،فانه يلزم الدولة حينئذ قبوله والعمل به .

(٣) أما المسائل التي لايوجد نص على خصوصها . فانه بالنظر في مصادر الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ونحوها ،وبالنظر في مبادئ الاسلام وخصائصه العامة ،وباتباع قواعد الفقه الاسلامي الشرعية ،يمكن لأهل الاجتهاد أن يستخلصوا الأحكام الشرعية لكل حادثة وفي كل زمان . وقد تقدم أن شريعة الاسلام أتت (تبيانا لكل شيء) بمعنى أنها ان لم تذكر تفصيله فقد أتت بأصله وبالمنهج الذي يستنبط منه التفصيل . فاذا انتهى أهل الاجتهاد الى حكم في المسألة مبني على أصل شرعي ولا يتنافى مع أحكام الاسلام ومبادئه فعلى الدولة حينئذ أن تعمل على تطبيقه وتنفيذه .

اذا تبين هذا فان الدولة الاسلامية تكون دولة قانونية بهذا المعنى ،أي أنها تتبع شريعة الاسلام بما احتوت عليه من أحكام وقواعد ومبادئ محددة سلفا ،وبما تضمنته من منهج لاستنباط الأحكام الشرعية لكل حادثة . وعلى هذا يمكن أن يقال انه في مجال تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتقييدها للحرية الاقتصادية للأفراد ،ستكون الدولة حينئذ ملزمة باتباع أحكام الاسلام ومنهجه في هذا الشأن وستكون ملزمة بالمحافظة على ما منحه الاسلام للأفراد من حقوق خاصة ،سواء أكانت حقوقا اقتصادية أم غيرها . فاذا ثبت أن شريعة الاسلام أعطت للفرد حقا معينا كحق التملك مثلا ،فانه ليس من حق الدولة حينئذ أن تعمل على ابطال هذا -

الحق والغائه ،أو الاعتداء عليه بغير وجه حق . بل ان سلطة الدولة ستكون مقيدة بشريعة الاسلام وما احتوته من حقوق ثابتة للفرد أو للمجتمع أو الدولة ،وستكون مهمتها هي المحافظة على هذه الحقوق والعمل على تنفيذها . أما ماكان من مجالات تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مختلفا فيه أو جديدا على البحث الشرعي وقابلا للنقاش والبحث . فان الدولة تعمل حينئذ على تنفيذ ما ينتهي اليه أهل الاختصاص والبحث الشرعي في خصوص هذه المسائل . فاذا انتهوا الى حكم في المسألة يستند الى دليل شرعي ،ويتفق مع روح التشريع وقواعده — ولا يناقضها ،ويحقق مصلحة الأمة الحقيقية فان هذا الحكم يصبح شرعيا وعلى الدولة حينئذ تنفيذه ،وعلى الأفراد القبول والطاعة كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ،أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ...) فأولوا الأمر في الآية هم - الى جانب الولاة - العلماء الذين تجب طاعتهم اذا أفتوا بما هو موافق للشريعة الاسلامية . كما أشار الى ذلك المفسرون عند تفسير الآية المتقدمة . قال ابن العربي :" والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعا . أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم اليهم . وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق وجوابهم لازم ،وامتثال فتواهم واجب . . . ." (١)

---

(١) أحكام القرآن : ١/٤٥٢ . وانظر : القرطبي ،الجامع لاحكام القرآن : ٥/٢٦٠ . النووي ،شرح صحيح مسلم : ١٢/٢٢٣ . ابن تيمية السياسة الشرعية : ١٥٧ .

المبحث الرابع

وظائف الدولة في الاسلام

الوظيفة الرئيسية للدولة الاسلامية :

تقدم عند تعريف السلطة الحاكمة في الاسلام بأن حقيقتها :" نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به " وبالتالي يصح أن يقال ان وظائف الدولة الاسلامية تتسع باتساع طبيعتها وأهدافها التي من أجلها قامت . فاذا قامت هذه السلطة لسياسة الدين والدنيا وفق أحكام المنهج الاسلامي ،فان وظائف هذه السلطة تتسع باتساع منهج الاسلام ووظيفة النبوة في الدين والدنيا . ويصح أن يقال حينئذ إن الوظيفة الرئيسية والعامة للدولة الاسلامية هي العمل على تطبيق منهج الاسلام في شئون الدين والدنيا .

وقد أشار بعض الفقهاء لهذه الوظيفة العامة والرئيسية للدولة الاسلامية ،نحو قول امام الحرمين - الجويني عند حديثه عما يتعلق من الأحكام بالامام :" فالقول الكلي ان الغرض استبقاء قواعد الاسلام طوعا أو كرها ،والمقصد الدين ،ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية مرعية " (١) فبين أن الغرض من قيام الدولة في الاسلام هو المحافظة على قواعد الاسلام في شئون الدين والدنيا . كما أشار الى هذه النظرة الكلية لهدف الدولة ووظيفتها في الاسلام شيخ الاسلام ابن تيمية ،حيث قال :" ان جميع الولايات في الاسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله ،وأن تكون كلمة الله هي العليا ،فان الله سبحانه وتعالى انما خلق الخلق لذلك ،وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل ،وعليه جاهد الرسول والمؤمنون " (٢) وقال أيضا :" فالمقصود الواجب بالولايات اصلاح دين

---

(١) غياث الأمم : ١٣٥ . (٢) الحسبة في الاسلام : ٤ .

الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا ، واصلاح مالا يقوم الدين الا به من أمر دنياهم " (١)

وهذه الوظيفة العامة والشاملة يدخل تحتها من التفصيلات الشيء الكثير ، بل يصح أن يقال انه مامن تصرف من تصرفات الانسان ومظهر من مظاهر الحياة الا وهو داخل تحت هذه الوظيفة الرئيسية للدولة الاسلامية ، وذلك لأن منهج الاسلام فى شئون الدين والدنيا - والذى تعمل هذه الدولة على تطبيقه - يتسع هو الآخر لكل تصرفات الانسان ومظاهر الحياة . وقد أشار الى هذا الدور الشمولى غير المحدود أبو الأعلى المودودى بقوله :" فمن الظاهر أنه لا يمكن لمثل هذا النوع من الدولة أن تحد دائرة عملها ، لأنها دولة شاملة محيطة بالحياة الانسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الانسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة ، وبرنامجها الاصلاحى الخاص ، فليس لأحد أن يقوم فى وجهها ، ويستثنى أمرا من أموره قائلا : ان هذا أمر شخصى خاص لكيلا تتعرض له الدولة . . . " (٢)

واذا كانت وظيفة الدولة الاسلامية شاملة ومحيطة ، لشمول واحاطة شريعة الاسلام التى تعمل على تطبيقها ، فان هذا لا يعنى أن يكون للدولة وظيفة ودور عملى فى كل تصرف للانسان ومظهر من مظاهر الحياة ، بل قد يكون دور الدولة مجرد المراقبة والتأكد من سلامة التصرف ومطابقته لمنهج الاسلام ، فاذا كان الأمر كذلك اقتصر دور الدولة عند هذا الحد ، دون أن يتجاوزه الى دور عملى وتطبيقى ، يدل على ذلك قول الجوينى المتقدم :" ان الغرض استبقاء قواعد الاسلام طوعا أو كرها " فاذ كانت قواعد الاسلام تقضى بأن تقوم الدولة بوظيفة ما ، فعلى الدولة أن تقوم بها ، واذا كانت هذه القواعد تقضى بأن يقوم الأفراد بأعمال محددة ، فعلى الدولة أن تراقب عمل

---

(١) السياسة الشرعية : ٣٤ . (٢) نظرية الاسلام وهديه : ٤٦ .

الأفـــراد ، فان قاموا بذلك طوعـا ، والا تدخلت الدولة وأكرهتهم على فعـــل ما وجب عليهم . وأيضا فان هذا الدور الشمولي لا يعنى الاستبـــــداد والسيطـرة وسلب الحقوق التى منحهـا الاسـلام للأفـــراد (١) ، بل لا بـــد أن تلتزم الدولة أثناء تطبيـق منهج الاسـلام بأحكام هذا المنهج ، فان اشتمل هذا المنهج على حق للفرد أو حكم يضع حدا لتدخل الدولة فى تصـــرف ما . فان على الدولة أن تلتزم بذلك ، فتسمح للأفـــراد بممارسة حقوقهـــم الشرعية ، وتمتنع عن مجاوزة الحدود الممنوحة لها . وهى بذلك تكون قـــد عملت فعـلا على تطبيق منهج الاسـلام ، فان هذا المنهج لا يعنى التدخـــل ـ دائمـا ـ والاستبداد والسيطرة .

اذا تبينت هذه الوظيفة الرئيسية للدولة الاسلامية ، فيمكن القول ان هذه الوظيفــة باب واسع يدخـل تحته تفاصيل كثيرة . فان كل ســـــلوك وتصرف فى الحياة يمكن أن يقال عنه : مادور الدولة فى هذا ؟ وماطبيعـــة هذا الدور ؟ هل هو مجرد مراقبـة للتأكـد من موافقته لشريعة الاســـلام أو هو دور عملى ، لا بد أن تقوم الدولة فيه بتنفيذ عمل وتطبيق منهج ؟ ـــ وبالتالى فإنه لا بد من ذكر العناصر الرئيسيـة التى تشتمل عليها هـــــذه الوظيفـــة ، حتى يتم الانتهاء الى ذكـــر الوظيفة الاقتصادية للدولـــة فـــى الاسـلام ، ويتم التعرف على طبيعـــة هذه الوظيفـــة وذكر عناصرها ، وبيان مدى ما اشتملت عليه من اعطـاء الأفراد حرية التصرف فى نشاطاتهم الاقتصاديـــة أو اعطـاء الدولة حـق التدخـــل ، وهو موضوع هذا البحث .

الوظـــائف التفصيليـــة للدولة فى الاســـلام :

حتى تتمكن الدولة من القيام بوظيفتهـا الرئيســية فى تطبيـــق منهج الاســلام فى شئون الدين والدنيــا ، لا بد أن تقوم بعدة وظائف عامـة ،

(١) المودودى ، نظرية الاسلام وهديه : ٤٦ .

يمكن التعرف عليها من خلال منهج النبوة في سياسة الناس ، ومن خلال أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية . ومن أهم هذه الوظائف [1] :

أولا : حفظ العقيدة واقامة شعائر الدين :- ويتمثل حفظ العقيدة في الابقاء على عقيدة الاسلام وتعاليمه كما أتت ، ودفع الشبهات عنها ، وتعريف غير المؤمنين بها ، ودعائهم اليها ، والعمل على نشرها . وتتمثل اقامة الشعائر في المحافظة على شعائر الاسلام الظاهرة كالحج والصيام والجمع والجماعات ونحو ذلك ، والتأكد من اقامتها ، ومعاقبة المخالفين والممتنعين .

وتعتبر هذه الوظيفة من أهم الوظائف الموكولة للدولة الاسلامية بل هي وظيفتها الأولى ، كما قال تعالى : (الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) [2] وقد جعل الماوردى هذه الوظيفة أول واجب يلزم الامام القيام به ، وعبر عنها بقوله : " حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة ، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيّن له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروسا من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل " [3] كما أشار الى

---

(١) انظر تفصيل هذه الوظائف عند : الماوردى ، الأحكام السلطانية : ١٥ ، ١٦ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٧ ، ٢٨ . الجوينى ، غياث الأمم : ١٣٥ ومابعدها ، البهوتي ، كشاف القناع : ٦ / ١٦٠ ، ١٦١ . شرح منتهى الارادات : ٣ / ٣٨٢ ، المودودى ، الخلافة والملك : ٢٦ ، ٣٥ ، ٤٥ . - المودودى : الحكومة الاسلامية : ١٢٤ ومابعدها . د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٣١١ ومابعدها . محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم : ٦٩ ، ٧٣ ، ١٥٠ ومابعدها ، د . محمد عبد الله العربى ، نظام الحكم في الاسلام : ٦ . محمد المبارك ، نظام الاسلام (الحكم والدولة) : ٨٦ ومابعدها . د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الاسلام : ٢٢٣ ومابعدها ، ٥١٠ ومابعدها . د . حسن صبحي أحمد عبد اللطيف : الدولة الاسلامية وسلطتها التشريعية : ١٩١ ومابعدها ، هنرى لاووست نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع : ٢ / ٢٦٣ ومابعدها .

(٢) الحج : ٤١ . (٣) الأحكام السلطانية : ١٥ وانظر أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٧ .

هـذه الوظيفـة وذكر تفصيـل أحكامها امام الحرمين الجويني (١) ،فذكر أن الامام يلزمه النظر في أصل الدين وفي فروعه . فالنظر في أصل الدين يتمثل في حفظـه على أهله ،فان خرج أحد عن تعاليمه وأصوله ببدعة أو ارتـداد لزم الامام حينئذ العمل على منعـه من ذلك (٢) . وعلى الامام أن يحرص على جمع الخلق على مذهب السلف السابقين ،وأن يبث الدعاة لنشر عقيدة الاسلام الصحيحة ودفع الشبهات ،وأن يقوم بدعاء غير المسلمين الى الاسلام بالحجة والبرهان أولا وبالجهاد والقتال ثانيا . (٣) أما النظر في فروع الديـن وشعائر الاسلام فقد أشـار اليه الجويني بقوله :" فان قيل ماوجه ارتبـاط العبادات بنظر الامام ؟ قلنا : ماكان منها شعارا ظاهرا في الاسلام تعلق به نظر الامام ،وذلك ينقسم الى مايرتبط باجتماع عدد كثير وجمع غفير كالجمع والأعيـاد ومجامع الحجيج . والى مالايتعلق باجتماع كالأذان وعقـد الجماعات . (٤)" ثم قال :" فأما ما يتعلق بشهود جمع كثير فلا ينبغـي للامام أن يغفـل عنه . . . ولذلك أمَّر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد فتـح مكـة أبا بكـر على الحجيج . . . ." (٥) وقال عما لا يتعلق باجتماع:" فان عطـل أهل ناحيـة الأذان والجماعات تعرض لهم الامام وحملهم على اقامـة الشـعار " (٦) كما أشـار ابن تيمية الى وجوب اعتناء ولاة الأمور باقامـة الصـلاة باعتبارها عمود الدين وأعظم شعائره ،كما يجب اعتناؤهم بالجمعـة والجماعات وأداء الأمانة وصدق الحديث والنهي عن الكذب والخيانة وأنـواع المنكرات (٧) . وقد عدد أنواعا من البدع المخالفة للكتاب والسنة واجماع

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب : غياث الأمم : ١٣٥-١٤٨ .

(٢) وفي ذلك تفاصيل كثيرة تتعلق بأحكام المرتد في الاسلام. يمكن الرجـوع اليها في كتب الفقه .

(٣) يمكن التعرف على أحكام الجهاد في كتب الفقه المتخصصة .

(٤) غياث الأمم : ١٤٦ .

(٥) ، (٦) المصدر نفسـه : ١٤٧ .

(٧) الحسبة في الاسلام: ١٢، ١٣ . وانظر: ابن القيم ،الطرق الحكمية : ٣٤٩ .

سلف الأمة نحو الغلو في الدين ، أو الالحاد في اسماء الله وصفاته أو سب جمهور الصحابة وأئمة المسلمين ، أو التكذيب بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تلقاها أهل العلم بالقبول . . ونحو ذلك مما أسماه الغش والتدليس في الديانات ، ثم قال :" وهذا باب واسع يطول وصفه ، فمن ظهر منه شيء من هذه المنكرات وجب منعه من ذلك ، وعقوبته عليها اذا لم يتب حتى قدر عليه ، بحسب ماجاءت به الشريعة من قتل أو جلد أو غير ذلك " (١)

ثانيا : الوظيفة الأمنية :- وهذه الوظيفة تنقسم الى نوعين :-

الأول : حفظ الأمن ومنع مايفسده من خارج الدولة الاسلامية . الثاني : حفظ الأمن داخل الدولة الاسلامية . وقد ذكر الفقهاء هذين النوعين ، وفصلوا أحكامهما على النحو التالي :

(١) حفظ الأمن الخارجي : وهو يعني أن تعتني الدولة الاسلامية باعداد الجيوش وتقويتها وتزويدها بالعُدد والعَدد والتدريب ، لتكون قادرة على الدفاع عن الاسلام وأهله وأرضه ، وحتى تتحصن بها الثغور ويأمن بها الناس (٢) . فان حفظ الدين واقامة شعائره داخل الدولة الاسلامية لايتم الا بحفظ أرض الاسلام وأهله من الأعداء في الخارج . قال تعالى : (واعدوا لهم مااستطعتم من قوة ومن رباط الخيل . .)(٣) الآية .

---

(١) الحسبة في الاسلام : ٤٥ .

(٢) هذه هي المهمة الدفاعية للجيش الاسلامي ، ومن أهدافها حفظ أمن الناس وصيانة أرواحهم وممتلكاتهم ونحو ذلك ، أما اذا كانت مهمة الجيوش الاسلامية قتال غير المسلمين خارج حدود الدولة الاسلامية ، فان هذا القتال يستهدف نشر الدعوة الاسلامية ، وهو يدخل ضمن الوظيفة الأولى كما تقدم بيانه .

(٣) الأنفال : ٦٠ .

وقد أشار الماوردى الى هذه الوظيفة بقوله :" تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة ،حتى لا تظفر الأعداء بغره ينتهكون فيها محرّما ،أويسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما" (١)

(٢) حفظ الأمن الداخلى : أى القيام على حفظ الأمن داخل الدولة الاسلامية ،حتى يأمن الناس على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم . ويمكن حصر عمل الدولة فى هذه الوظيفة فى ثلاث نقاط ينبنى بعضها على بعض وهى : -

أ) العمل على تعقب المجرمين والمخلين بالأمن ومطاردتهم ،ومنعهم من تنفيذ مقاصدهم . ،وذلك من خلال الأجهزة التى تنشئها الدولة لتعقب كل من يخل بأمن الناس وهى وظيفة رئيسية للدولة فى الاسلام . قال صلى الله عليه وسلم :" انما الامام جنة ،يقاتل من ورائه ويتقى به " (٢) قال النووى :" أى كالستر ،لأنه يمنع العدو من أذى المسلمين ،ويمنع الناس بعضهم من بعض، ويحمى بيضة الاسلام ويتقيه الناس ويخافون سطوته " (٣) وقد أشار الجوينى لوظيفة الدولة هذه بقوله "نفض بلاد الاسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق . فيجب على الامام صرف الاهتمام لذلك حتى تنتفض البلاد عن كل غائلة ،وتتمهد السبل للسابلة" (٤) ويتعلق بذلك فى الاسلام قتال أهل البغى وقطاع الطرق ونحو ذلك . (٥) .

---

(١) الأحكام السلطانية : ١٦ . ومثله عند أبى يعلى ،الأحكام السلطانية : ٢٧ . - وانظر : الجوينى ،غياث الأمم : ١٥٦ ، ١٥٧ .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٣٠ .
(٣) شرح صحيح مسلم : ١٢ / ٢٣٠ .
(٤) غياث الأمم : ١٤٩ .
(٥) انظر تفاصيل أحكام هذه المسائل فى أبوابها من كتب الفقه .

ب) العمل على نصب القضاة ، للفصل بين المتخاصمين ، والقضاء على المنازعات ، واقامة العدل بين الناس باعطاء كل ذى حق حقه وقد أشار الماوردى الى هذا بقوله : " تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم " (١)

جـ) والعمل الثالث للدولة ضمن مهمتها فى حفظ الأمن داخل الدولة الاسلامية هو اقامة العقوبات الشرعية من حدود أو تعافير أتى بها الاسلام ، فان هذه العقوبات لم تشرع الا لمنفعة عامة المسلمين وحفظ أمنهم ومعاقبة المخالفين وردع وزجر غيرهم . واقامتها من أهم واجبات الدولة الاسلامية ، كما ذكر ابن القيم فى قوله : " ولما كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لا يتم الا بالعقوبات الشرعية فان الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، فاقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور " (٢)

ثالثا : الوظيفة الاقتصادية : وهى تشمل جميع التشريعات المالية والاقتصادية ، والمبادى التى اشتملت عليها شريعة الاسلام والمتعلقة بسياسة أمور الناس الاقتصادية بواسطة الدولة . وهذه الوظيفة تعنى فى عمومها تطبيق الدولة للتشريعات الاقتصادية فى الاسلام وهى تشتمل على عدة عناصر رئيسية تحدث عنها الفقهاء ودلت عليها الآثار ، ويمكن أن أشير الى بعض هذه العناصر بالاجمال هنا تاركا التفصيل الى مواضعه من هذا البحث وهى :

---

(١) الاحكام السلطانية : ١٥ ، ١٦ ومثله عند أبى يعلى ، الاحكام السلطانية : ٢٧ . وهذا القسم متمم للذى قبله فى بعض جوانبه . فان اقامة الاجهزة التى تحفظ الامن داخل الدولة قد تمنع الشر قبل وقوعه لكن ان وقع فان مهمتها هى ايقافه والقبض على فاعليه . أما الحكم عليهم والفصل فى امرهم فانه الى القضاء . كما ذكر الجوينى بقوله " . . . ثم اذا رتب السلطان لحسم موادهم رجالا لم يثوروا . . . وتصدى القضاة لفصل الخصومات لا تحسم ثوراث الخصوم ، بل اذا ثارت فصلها الحكام " غياث الامم : ١٤٩ . ولهذا القسم جانب اخر لا يتعلق بالذى قبله ، وهو أن يأتى الخصوم الى القاضى مباشرة ليفصل بينهم قبل أن يثور شر او يختل امن . .

(٢) الطرق الحكمية : ٣٨٤ .

العامة

(١) سياسة الدولة للأموال/في المجتمع الاسلامي جمعا وانفاقا . فقد ذكر الفقهاء أن من حق الدولة أن تقوم بجمع الفرائض المالية من مصادرها الشرعية ، وتقوم بانفاقها في مصارفها الشرعية . فمن ذلك الزكاة والخراج والجزية والعشور ونحوها . وقد أشار الماوردي الى واجب الدولة في جمع الأموال بقوله : " جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ، من غير خوف ولا عسف (١) " وأشار الى الانفاق بقوله : " تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير (٢) " ولا شك أن هذا العنصر يشتمل على تفاصيل عديدة تتعلق بالسياسة المالية للدولة ، من حيث جمع الأموال ، وفرض فرائض مالية جديدة وتغيير النسب المفروضة ، وتوجيه الانفاق للتأثير على سير النشاط الاقتصادي ، ونحو ذلك مما سيأتي ذكره فيما بعد . (٣) ويدخل ضمن هذه السياسة العامة للأموال في الاسلام بعض السياسات الفرعية نحو :

أ) الضمان الاجتماعي للأفراد . وذلك في حالة وجود فقراء ومحتاجين لم تكفهم مواردهم لسد مطالبهم الضرورية ، فعلى الدولة حينئذ أن تنفق عليهم وتعمل على كفاية مطالبهم . يدل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فمن توفى من المؤمنين فترك دينا فعليَّ قضاؤه ، ومن ترك مالا فلورثته (٤) " وفي رواية : " أنا أولى بالمسلمين من أنفسهم ، من ترك مالا فلأهله ، ومن ترك دينا أو ضياعا فاليَّ وعليَّ " (٥) (والضياع) تعني كما قال الخطابي : " اسم لكل ما هو بعرض أن يضيع ان لم يتعهد ، كالذرية الصغار والأطفال والزمنى الذين

(١ ، ٢) الأحكام السلطانية : ١٦ .
(٣) انظر ص ١٦٩ ومابعدها
(٤) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٤ / ٤٧٧ . صحيح مسلممع شرح النووي : ١١ / ٦٠ .
(٥) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٤ / ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، والبيهقي والسنن الكبرى : ٦ / ٣٥١ .

.. لا يقومون بكل أنفسهم ، وسائر من يدخل في معناهم " (١)
والحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم بقضاء دين المتوفى ان لم يكن في ماله ما يكفي لقضاء دينه . كما أنه صلى الله عليه وسلم كان يقوم أيضا بتعهد المحتاجين والضائعين الذين لا يجدون ما يكفيهم ، وينفق عليهم بما يكفيهم ، بصفته ولي أمر المسلمين ، وكذلك ولاة الأمور من بعده . كما قال ابن بطال : " وهكذا يلزم المتولي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دين فان لم يفعل فالاثم عليه ، ان كان حق الميت في بيت المال يفي بقدر ما عليه من الدين والا فبقسطه " (٢) وقد أورد البخاري هذا الحديث في أبواب النفقات للاشارة - كما قال ابن حجر - الى أن الامام يلزمه الانفاق من بيت مال المسلمين على الذرية المحتاجين الذين لم يترك لهم وليهم ما يكفيهم (٣) "

والرسول صلى الله عليه وسلم انما كان يفعل ذلك من مال الفيء المعد لمصالح المسلمين ، وهذه من أولى المصالح التي يجب الانفاق عليها ، ويدل على ذلك مقدمة الحديث : " . . . فلما فتح الله عليه الفتوح ، قال : أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم . . . " ومثل هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم " من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخلته وفقره " (٤) وقد كان الخلفاء الراشدون

---

(١) معالم السنن مطبوع مع مختصر المنذري : ٤ / ٢٠٥ .
(٢) ابن حجر ، فتح الباري : ٤ / ٤٧٨ .
(٣) فتح الباري : ٩ / ٥١٦ . وقيل ان ذلك كان تبرعا منه صلى الله عليه وسلم وأنه من خصائصه ولا يجب على غيره من ولاة الأمور بعده . انظر : النووي ، شرح صحيح مسلم : ١١ / ٦٠ . قال ابن حجر : " والراجح الاستمرار ، ولكن وجوب الوفاء انما هو من مال المصالح " فتح الباري : ١٢ / ١٠ .
(٤) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٤ / ٢٠٣ ، وانظر : الترمذي ، الجامع الصحيح مع شرحه عارضة الأحوذي : ٦ / ٧٣ .

يتعهدون الفقراء والمحتاجين وينفقون عليهم بقدر ما يكفى لسد حاجتهم وفقرهم [١] . وقد روى أبو يوسف عن عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - قوله : " . . . أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعنهم لا يفتقرون الى أمير بعدى " [٢]

وانفاق الدولة على المحتاجين وضمان حاجتهم وسداد فقرهم انما يكون فى حالة قدرة أموال بيت المال على الوفاء بذلك ، وفى حالة عدم كفاية الزكاة ونحوها من النفقات الواجبة . فان عجز بيت المال وعجزت النفقات الواجبة عن سداد كفاية المحتاجين فان كفايتهم تلزم حينئذ الموسرين من المسلمين . وعلى الدولة حينئذ أن تلزمهم بذلك وتفرض عليهم ما يكفى لسد حاجة المحاويج . وسيتبين هذا فيما بعد عند الحديث عن الضرائب الواجبة فى الاسلام . [٣]

ب) الانفاق على رأس المال العام وتوفير وسائل العمران :-[٤]

يعتبر الانفاق على رأس المال العام وتوفير وسائل العمران أحد أوجه الانفاق الرئيسية للدولة فى النظام الاقتصادى الاسلامى وهو يعنى أن تقوم الدولة بالانفاق من أموال المصالح العامة المتوفرة

---

(١) انظر : البيهقى ، السنن الكبرى : ٣٥١/٦ . وفيه أن امرأة اعرابية جاءت الى عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - فقالت : " يا أمير المؤمنين أنا ابنة خفاف بن ايماء شهد أبى الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال عمر : نسب قريب . قالت : تركت بنىّ وما ينضج أكبرهم الكراع ، فأمر عمر -رضى الله عنه - بحمل موقر طعاما وكسوة "

(٢) الخراج : ٣٧ . وانظر : يحيى بن آدم ، الخراج : ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) انظر : ص ٧٨ ؟

(٤) د . محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٣١٧ ، ٣١٨
د . محمد عمر شيرا ، النظام الاقتصادى فى الاسلام (دور الدولة) ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ١٦/ ص ٥٧ .

لديها على اصلاح الطرق والجسور والأنهار واستصلاح الأراضي ونحو ذلك . وتنفق أيضا الى جانب انفاقها على رأس المال المادى على رأس المال الاجتماعى كالصحة والتعليم والتدريب ونحوها من أوجه الانفاق الضرورية ، وقد أصبح الانفاق على هذه الأمور من أول واجبات الدول فى الوقت الحاضر ، نظراً للأهمية البالغة لتحسين وتطوير هذه الخدمات ، ونظراً لأن الأفراد لا يقدمون من عند أنفسهم بالانفاق على هذه الخدمات لكثرة النفقة المطلوبة ولقلة العائد المرجو منها ، ولا شك أن الدولة الاسلامية حريصة على أن يكون مستوى هذه الخدمات - سواء أكانت خدمات مادية أم اجتماعية - فى أفضل حال . وقد كان الأمر كذلك فى زمن نشوء الدولة الاسلامية ، حتى ان أول ما نزل من القرآن هو طلب العلم والتعلم ، قال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان مالم يعلم) (١) وقد أشار الفقهاء الى أن ولى الأمر ينفق من أموال المصالح على العلماء وطلبة العلم ليتفرغوا لذلك ، كما جاء فى فى مغنى المحتاج عند الحديث عن وجوه المصالح التى ينفق عليها ولى الأمر فذكر منها : " . . . . كعمارة المساجد والقناطر والحصون وأرزاق القضاة والائمة والعلماء بعلوم تتعلق بمصالح المسلمين كتفسير وحديث وفقه ، وطلبة هذه العلوم " (٢) ثم قال فى تعليل هذا الانفاق : " لئلا يتعطل من ذكر بالاكتساب عن الاشتغال بهذه العلوم ، وعن تنفيذ الأحكام وعن التعليم والتعلم ، فيرزقون ما يكفيهم ليتفرغو لذلك " (٣) وأشار الفقهاء أيضا الى انفاق ولى الأمر على وجوه المصالح المادية المختلفة والتى مثلوا لها

---

(١) القلم : ١ - ٥ .

(٢ ، ٣) الشربينى مغنى المحتاج : ٣ / ٩٣ . وانظر : الغزالى ، احياء علوم الدين : ٢ / ١٣٨ . د . عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام : ٤٤٨ ومابعدها .

باصلاح الطرق وكرى الأنهار (أى حفرها) وسد بثوقها وبناء القناطر والجسور ونحو ذلك . (١) والانفاق على هذه المصالح فى الدولة الاسلامية انما يكون من الأموال المعدة للمصالح العامة ، كالخراج والجزية وعشور التجارة والفيء ، ونحو ذلك من الأموال المخصصة للانفاق على مصالح المسلمين العامة ، الا أن الانفاق على هذه المصالح قد لاتفى به هذه المصادر الشرعية فقد تعجز الأموال المقررة لمصالح المسلمين العامة عن الوفاء بحاجات الانفاق على رأس المال العام . وبالتالى فان من حق الدولة أن تفرض على المقتدرين ما يكفى لسداد حاجة هذه المصالح ، كما أشار الى ذلك الماوردى عند حديثه عن البلد اذا تعطل شربه أو استهدم سوره حيث قال :" فان كان فى بيت المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر ، أمر باصلاح شربهم وبناء سورهم وبمعونة بنى السبيل فى الاجتياز بهم ، لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم ، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم . فأما اذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورهم واصلاح شربهم وعمارة مساجدهم وجوامعهم ومراعاة بنى السبيل فيهم ، متوجها الى كافة ذوى المكنة منهم ، ولا يتعين أحدهم فى الأمر به " (٢) وهذا أمر قد قرره الفقهاء ، وسيأتى تفصيل أحكامه وشروطه عند الحديث عن الضرائب الواجبة فى الاسلام . (٣)

---

(١) انظر: أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ١٣٧ ، ١٣٨ . ابن قدامة ، المغنى ٧ / ٣١٠ . ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٨ / ٢٨٦ ، أبو يوسف ، الخراج : ١١٠ ، قدامة بن جعفر ، الخراج وصنعة الكتابة : ١١٤ ، ١١٥ ، الكاسانى بدائع الصنائع : ٨ / ٣٥٤٦ ، ٣٥٤٧ . ابن رشد ، بداية المجتهد : ١ / ٤٠٣ ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٧ / ١٣٩ ، ١٤٠ . الكتانى ، التراتيب الادارية : ٢ / ٤٨ . وفيه الخطاب الذى بعثه عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب - رضى الله عنهما بعد فتح مصر ، وضمنه قوله : " والذى يصلح هذه البلاد وينميها ويقر قاطنها فيها ، الا يقبل قول خسيسها فى رئيسها ، وأن لا يستأدي خراج ثمرة الا فى أوانها ، وأن يصرف ثلث ارتفاعها فى عمل جسورها وترعها . . . " .

(٢) الأحكام السلطانية : ٢٤٥ . (٣) انظر ص ٢٧٨ .

والى جانب مسئولية الدولة عن الانفاق على هذه المصالح ، فان مسئوليتها لا تنتهي عند هذا الحد بل عليها أن تعمل أيضا على تحقيق التنمية ، وتشجيع العمران في جميع الوجوه الممكنة ، كما أشار الى ذلك ابن الأزرق في قوله :" اتفق الأولون والآخرون من المتشرعين وغيرهم على اعتباره (أى تكثير العمران) من مبانى الملك وشروط الاجتماع الانساني قال ابن حزم : يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات ، ويجعل لكل احد ملك ماعمر ، ويعينه على ذلك فيه ، لترخص الأسعار ، ويعيش الناس والحيوان ، ويعظم الأجر ، ويكثر الأغنياء ومايجب فيه الزكاة "(١) ففي النص دلالة على أن مهمة ولى الأمر لتحقيق التنمية لا تقتصر على مجرد الانفاق على رأس المال العام المادى والاجتماعي ، بل تتعداه الى تشجيع الزراعة والتجارة - ويمكن أن يقال مثل هذا أيضا عن الصناعة - بمنح الاقطاعات (٢) والاعانات ونحو ذلك من وجوه المساعدات التي يمكن أن تقدمها الدولة مشاركة في تحقيق التنمية في كافة المجالات . ولكن هل تكتفي الدولة بمجرد التشجيع والمساعدة تاركة للأفراد حرية الاختيار والتصرف ، أو أن دور الدولة يتعدى ذلك الى التدخل في حريات الأفراد الاقتصادية والى التأثير على النشاط الاقتصادى وتوجيهه الوجهة التي تريدها ؟ . . هذا ما سيتبين فيما بعد .

(٢) والى جانب هذه الوظيفة المالية للدولة الاسلامية المختصة بجمع المال وانفاقه ، فان للدولة في الاسلام وظيفة اقتصادية أخرى تتعلق بادارة المرافق العامة وصيانتها والمحافظة عليها ، واستغلال الثروات الطبيعية التي تعود ملكيتها لمجموع الأمة كالمعادن والمياه والغابات ونحو ذلك من الثروات الطبيعية ، وحسن الاستفادة من هذه الثروات وكذا ادارة الأموال العامة وتنميتها والمحافظة عليها وحسن استثمارها

و قد لا تكتفي الدولة بادارة المرافق العامة بنفسها بل تكتفي بمجرد الرقابة

---

(١) بدائع السلك في طبائع الملك : ١ / ٢٢٣ .
(٢) أى اعطاء الأرض الموات لمن يحييها ويستفيد منها . انظر : البيهقي السنن الكبرى : ٦ / ١٤٢ - ١٤٨ .

* وهناك وظائف اقتصادية أخرى للدولة في الإسلام نحو:
- انتاج السلع والخدمات العامة التي لا يمكن تخصيصها.
- تخطيط النشاط الاقتصادي للنمو الذي يأتي بيانه.

بما يعـــود بالمصلحـة العامة على المجتمع .

(٣) والى جانب هـذه الوظائف الاقتصادية الرئيســية التى نص الفقهاء على ذكرهـــا ، فان الدولة فى الاســلام يلزمها أن تمارس عدة وظــنـــــائف اقتصادية أخرى فى الوقت الحاضر ،تهدف الى تحقيق الاستقرارالاقتصادى وعلاج التقلبات ،وتحقيق التشغيل والتوظف لقوة العمل ودعم البحــــث العلمي والتطوير التقنــى ،وتشجيع القطاع الخاص والاستثمارات[1] . . . ونحو ذلك من الوظائف التى يمكن أن تمارسها الدولة بحسب الحاجـــة اليهـــا وبحسـب قدرة الدولة والامكانيات المتوفرة لديها . [2]

(٤) تطبيق مااشتمل عليه النظام الاقتصادى الاسلامى من مظاهر الحريـــة الاقتصــادية وأساليب التدخـــل :

لقـد اشتمل النظام الاقتصـادى الاسلامى على عدة مبـــادىء تتعلق بمظاهـــر الحرية الاقتصـادية الشرعية وأساليب تدخـل الدولة الممكنـــة وعلى الدولة فى الاســلام أن تعمل على تطبيق هـذه المبادىء والأخـــذ بهـــا . لكن ماهى مظاهر الحرية الاقتصـــادية وأساليب التدخـــــل التى اشتمل عليها النظام الاقتصـــادى الاســلامى ؟هذاهـو الموضـــوع الـــذى انعقــد هـذا البحث لبيانه ،وسيتم تفصيله فى المباحث التالية ليتبين من خلال هـذا التفصيـــل الأمران التاليان :

الأول : بيـــان مدى مامنحته الشريعـة الاسـلامية للأفـــراد من حقــــوق اقتصادية ثابتة ،أمرت بصيانتها والمحافظـة عليها ،ومنعت من الاعتداء عليهـا . فالتعرف على هـذه الحقوق الاقتصادية للأفـــراد يبيـــن

(١) انظر : د . محمد عبد المنعم عفر ،السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ١٩١ ومابعدهـــا .

(٢) انظر فيما يأتى من مباحث : السياسة الشرعية فى الاسلام ،الفرائض المالية الشرعية ،التخطيط فى الاسلام .

مدى الحرية الاقتصادية الفردية من جهة ، والحد الذى يقف عنده تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى من جهة أخرى .

الثانى : بيان مدى مامنحته الشريعة الاسلامية للدولة من سلطات وحقوق تخولها تسيير الحياة الاقتصادية والتأثير على النشاط الاقتصادى فى المجتمع . فالتعرف على هذه السلطات يبين دور الدولة ووظيفتها الاقتصادية التى تعتبر مكلفة وملزمة بالقيام بها ، كما يبين أيضا مقدار ومدى التدخل الذى من حق السلطة أن تقوم به للتأثير على حرية الأفراد الاقتصادية .

وقبل الشروع فى بيان تفاصيل هذا العنصر لا بد من بيان المراد من مصطلح الحرية الاقتصادية والتدخل فى الأنظمة الاقتصادية السائدة ، باعتبار هذا المصطلح لم يظهر الا من خلال هذه الأنظمة ، ومن ثم بيان نظرة التشريع الاقتصادى الاسلامى لهذا المصطلح .

الفصل الثاني

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة وفي الإسلام

ويشتمل هذا الفصل على مقدمة وثلاثة مباحث :

- المقدمة : مفهوم لفظ الحرية كما ظهر لدى فلاسفة الغرب ومفكريه
- المبحث الأول : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النظام الرأسمالي .
- المبحث الثاني : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النظام الاشتراكي .
- المبحث الثالث : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الاسلام .

مقدمة (مفهوم لفظ الحرية) :

يعتبر لفظ الحرية من أكثر الألفاظ والمفاهيم الفكرية تداولا في الوقت الحاضر ، حتى كادت تكون غنية عن التعريف ، وعلى الرغم من ذلك فانها ما زالت موضع اختلاف واسع وتعريفات متعددة ، وذلك لأن مفهوم الحرية أصبح مفهوما نسبيا يختلف باختلاف المذاهب والفلسفات والنظم . (١)

وهذا البحث لا يختص بذكر تفصيل مشكلات مفهوم الحرية كما ظهرت في اطار المذاهب والفلسفات المختلفة ، وانما الذى يهم هنا هو الخروج بنظرة عامة لمفهوم الحرية - والحرية الاقتصادية بالذات - كما ظهرت في اطار المذهبين الاقتصاديين السائدين في الوقت الحاضر المذهب الرأسمالي ، والمذهب الاشتراكي .

ويمكن القول ابتداءا ان لفظ الحرية بمعناه العام قد يطلق ويراد منه الحرية الداخلية ، وقد يطلق ويراد منه الحرية الخارجية . أى الحرية المدنية . . (٢)

فالحرية الداخلية هى حرية الارادة والاختيار ، وهى التى يستطيع الفرد بموجبها أن يختار بين الأمور المعروضة أمامه . وهذه الحرية بموجبها يكون الفرد مسئولا عن تصرفاته ، فيثاب على هذه التصرفات أو يعاقب ، بحسب اختياره بين الخير والشر ، وهذه الحرية هى في البالغ العاقل أقوى منها في الصغير أو المجنون . (٣)

---

(١) انظر : د . محمد عصفور ، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي : المقدمة (ب) د . سعاد الشرقاوى ، نسبية الحريات العامة : ١١ وما بعدها .

(٢) د . عبد الوهاب الشيشاني ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية في النظام الاسلامي ، والنظم المعاصرة : المقدمة (و) .

(٣) د . عبد الوهاب الشيشاني حقوق الانسان وحرياته الأساسية : المقدمة (و) ، د . محمد عصفور ، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي : المقدمة (جـ) .

الا أن بحث الحرية لدى فلاسفة ومفكرى الغرب لم يقتصر على هذا المعنى بل شمل ماهو أوسع من هذا المعنى الشخصي للحرية ، فالحرية الداخلية مسألة تخص الفرد وحده ، وأصبحت أغلب المناقشات تنصب على الحرية الخارجية ، أى النظر الى الحرية على ضوء علاقة الفرد بأفراد المجتمع الآخرين وبالسلطة الحاكمة ، وأصبح بحث الحرية يرتبط ارتباطا وثيقا ببحث السلطة والقانون والنظام العام . وذلك أن السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة فتتوسع وتطغى على حقوق الأفراد وحرياتهم ، كما أن حريات الأفراد لا يمكن أن تكون مطلقة ، والا تعطلت حريات الأفراد الآخرين ، وتعطل النظام العام .

وبالتالى فقد ارتبط - فى الفكر الغربى - بحث الحرية ببحث السلطة ارتباطا وثيقا ، وأصبح موضوع مجالات السلطة وحدودها فى مقابل حدود حقوق الأفراد وحرياتهم - من أكثر المواضيع جدلا ونقاشا فى الفكر الغربى .

فالفكر الفوضوى مثلا : ينكر السلطة تماما ، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية . . . وبالتالى فان مفهوم الحرية لديهم مفهوم واسع فالحرية تعنى فى هذا الفكر الفوضوى اعفاء الفرد مطلقا من الخضوع لأى سلطة . (١)

أما الفكر الديمقراطى فانه يرى أن السلطة تتجه دائما نحو التوسع وعليه فانه من أجل المحافظة على حريات الأفراد وحقوقهم ، لا بد من ضمانات قانونية وسياسية لتحد من توسع السلطة واستبدادها ، وعلى ضوء هذا الفكر فقد تعددت الحريات والحقوق بقدر تعدد القيود والأعباء التى تفرضها السلطة ، والتى يجب - فى نظرهم - التخلص منها ، فظهرت الحريات

---

(١) د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ١٦٤ .

الفكـريـة والدينيـة والسياسـية والاقتصـادية ونحو ذلك . (١)

وقد عرفت هذه الحريات باسـم الحريات المدنيـة ،لأنها تظهـر لدى الفـرد وهو يعيش في مجتمع تحكمه سلطة ، وتتعارض رغباته وحاجاته مع رغبات وحاجات الآخرين ، وقد عرّفت هذه الحرية بأنها :" مجموع الحقـوق والامتيازات التي تعترف بها الدولة لرعاياها ، وتتكفل بحمايتها " (٢) .

وفي اعلان حقوق الانسان الصادر في بداية الثورة الفرنسية عـام ١٧٨٩م عرفت الحرية بأنها :" حق الفرد أن يفعل كل مالا يضر بالآخرين وأن الحدود المفروضـة على هذه الحرية لا يجوز فرضها الا بقانون " (٣)

وقد ظهرت الحرية الاقتصادية ـ وهي موضوع هذا البحث ومحـل مناقشاته ـ كأحـد العناصـر الرئيسـية لمفهوم الحرية في الفكر الديمقراطي الغربي ، وقد نشأ على ضوء هذه الحرية النظام الاقتصادي الرأسمالي الـذي سـاد أوروبـا في القرون المتأخرة ، ثم أصبح بعد ذلك مفهوم الحريـة الاقتصـادية وحق الدولة في التدخـل فـي النشـاط الاقتصـادي للأفـراد ، من أكثر الموضوعات جـدلا ونقاشـا وتباينا في الأنظمة السياسـية والاقتصادية ، بل أصبح مقـدار ما تأخـذ به الدولة من توسع في ـ مجال حرية الأفراد الاقتصـادية ، أو توسـع في مجال سلطـة التدخـل فـي النشـاط الاقتصـادي من أهـم دلالات التمييز بين الأنظمة السياسـية والاقتصـادية السائدة في الوقت الحاضـر . (٤)

---

(١) المرجع نفسـه : ١٦٥ .
(٢) د . عبد الوهاب الشيشاني ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية : المقدمة (ط) .
(٣) د . عبد الحميد متولي ، الحريات العامة : ٩
(٤) أنظر : د . ثروت بدوي ، النظم السياسية : ٣٥٣ . حيث أشار الى أن مجالات السلطة العامة وأهدافها أصبحت هي المعيار الحاسم لتمييز النظـم السياسـية .

وفيما يلي سيتم ايجاز مفهوم الحرية الاقتصادية والتدخل كما ظهر من خلال مناقشات وتطبيقات هذا المفهوم في النظم المعاصرة [١] ، وليتم الخلوص من ذلك بمفهوم عام للحرية الاقتصادية وتدخل الدولة يمكن على ضوئه استجلاء نظرة التشريع الاسلامي لهذا المفهوم ، وتحديد ضوابطه وكيفية عمله في اطار التشريع الاقتصادي الاسلامي ، وسيتم الاقتصار في هذا المبحث على مناقشة مفهوم الحرية والتدخل في النظامين الاقتصاديين السائدين في الوقت الحاضر ، وهما النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي ، نظرا لأهميتهما التطبيقية ، ولبروز مسألة الحرية والتدخل كأهم الأسس الفكرية التي بني عليها هذان النظامان .

---

(١) سيبني هذا المبحث على مناقشة مفهوم الحرية الاقتصادية كما ظهرت ابتداء في ظل الفكر الديمقراطي الحر ، وذلك أن الماركسية أعطت الحرية معنى فلسفيا مناقضا للمعنى الذي عرفت به في الفكر الديمقراطي ، اذ صورت الحرية على أنها التخلص من السيطرة الاجتماعية التي تتيحها الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، ومن ثم فان تحقيق الحرية في نظرهم يقتضي الغاء هذه الملكية للقضاء على الاستغلال الطبقي وقيام نظام شيوعي تتوفر في ظله الحرية الحقيقية للانسان .
انظر : د . محمد عصفور : الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي : ١٦٨ ومابعدها .

المبحث الأول
الحريــة الاقتصادية والتدخل فى النظام الرأسمالى

نشأ المذهب الفردى الحر (الرأسمالى) فى أوربا فى القرن الثامن عشر الميلادى وقد قام على أنقاض مذهب التجاريين ، والذى ساد فى أوربا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين ، وقد صاحب مذهب التجاريين انهيار نظام الاقطاع فى أوربا ، ونشوء الدولة الوطنيــة ذات السلطة المركزيــة ، مع تنافس الدول فيما بينها على اكتشاف أراضى جديدة ومستعمرات جديدة ، مما أدى الى نشوء نظام اقتصادى جديد ، يقوم على بناء دولة قوية قادرة على المنافسة ، ومن ثم كان منطق التجاريين يقضى بأن تتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وقد انصب أغلب هذا التدخل على التجارة الخارجية ، من أجل تحقيق فائض دائم فى الميزان التجارى ، بحسب فهمهم للطريقة المثلى لسير النشاط الاقتصادى ، ولهذا دعوا الى فرض ضرائب على الواردات ومنع بعضها من الدخول ، وتقديم اعانة للصادرات حتى تتمكن من المنافســة ، بالاضافة الى صور التدخل الأخرى ، كالاشراف على انتاج سلع التصدير ، ومنح امتياز انتاج وتصدير سلع معينة لشركات معينة ، وقيام الدولة بتحديد الأجور والأسعار وانشاء الصناعات وادارتها ونحو ذلك . (١)

الا أن مذهب التجاريين هذا بدأ فى التلاشى مع ابتداء القرن الثامن عشر الميلادى حيث ظهرت عدة فلسفات اقتصادية واجتماعية تنادى بأهمية الحرية الفردية ، وتدعو الدول ـ من الناحية الاقتصادية ـ الى كف يدها عن التدخل فى حرية الأفراد الاقتصادية ، وترك التدخل فى النشاط الاقتصادى بصفة عامة . فكان من نتيجة هذا نشوء المذهب الكلاسيكى

---

(١) د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادى من التجاريين الى نهاية التقليديين : ٣٤ .

(التقليدى) المعروف بالمذهب الحر أو الرأسمالى . وقد قام هذا المذهب على عدة مبادئ رئيسية لعل أهمها مبدأ الحرية الاقتصادية (١) .

وتعنى الحرية الاقتصادية كما ظهرت فى المذهب الفردى ، ترك الأفراد يتصرفون فى نشاطاتهم الاقتصادية بمحض اختيارهم ، وامتناع السلطة عن التدخل فى النشاط الاقتصادى بكل ما من شأنه التأثير على نشاط الأفراد ومناقضة الحرية الاقتصادية . أى أن الحرية الاقتصادية تعبر عن سياسة تعنى عدم تدخل الدولة فى نشاط الأفراد الاقتصادى وأن خير عمل تقوم به الدولة هو الاقتصار على وظائفها الرئيسية وهى الدفاع والأمن والعدالة ، أى مجود دولة حارسة وأن تقصر عملها فى النشاط الاقتصادى على أقل قدر ممكن ، وخصوصا فيما يتعلق بنشاطات الأفراد الخاصة .(٢)

ولعل أهم مظاهر الحرية الاقتصادية التى نادى بها أصحاب المذهب الفردى هى حرية الملكية وحرية التعاقد وما يتبعهما من حريات أخرى مصاحبة .

فحرية الملكية تعنى أن للفرد الحق فى تملك الثروة والتصرف فيها على النحو الذى يشاء ، فيحتفظ بها ، أو ينميها ويستثمرها ، أو — يبددها باختياره طالما أنه حصل عليها من طريق قانونى ، ويتبع حرية الملكية حرية نقل الملكية بطرق النقل المختلفة .
فمن ذلك مثلا حق توريث الملكية للأبناء والأقارب ، وكذا حق الوصية بالملكية والتبرع بها ونحو ذلك .

---

(١) المصدر نفسه : ١١٦ ومابعدها .
(٢) د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ص ك . د . حسين عمر ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية : ١١١ ، د . جلال أحمد أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٣٦ ومابعدها .

كما يتبع حرية الملكية حرية الانتاج لأنواع السلع والخدمات ، فيصح أن يتملك الأفراد وسائل الانتاج على اختلافها ، وينتج كل شخص مايشاء من السلع والخدمات ، حيث تكون له حرية اختيار نوع السلعة ومكان الانتاج وكميته واختيار المواد الخام والعمالة التى يحتاج اليها دون أى قيد خارجى الا فى حدود ضيقة ، كتحديد مواصفات معينة لبعض السلع ، أو المنع من انتاج بعض السلع الضارة ، وكذا بعض التشريعات المتعلقة بالعمل كتحديد ساعات العمل وقواعد تشغيل النساء والصبيان ونحو ذلك .

ويتبع حرية الملكية أيضا حرية الاستهلاك ، فكما أن للفرد الحق فى أن يحتفظ بملكيته أو يستثمرها فان من حقه أيضا أن يتصرف فى دخله بأن يشترى ما يشاء من السلع والخدمات بأسعارها السائدة دون تقييد أو تحديد .

أما دور الدولة فى هذا كله فهو المحافظة على هذه الملكية وصيانتها من الاعتداء ، دون أن يكون لها حق انتزاعها من أصحابها أو منعهم من التصرف فيها أو اجبارهم على تصرف لا يريدونه .

أما حرية التعاقد فانها تعنى ألا تسعير اجبارياً من قبل الدولة بل برضى المتعاقدين واختيارهم ، فيتعاقد العامل مع صاحب العمل ، ويتعاقد المنتج مع مورد الخدمات ، والمالك مع المستأجر . . وهكذا فلا الزام بقبول أجر محدد أو سعر محدد ، وسوف تتولى قوى العرض والطلب فى السوق تحديد أثمان هذه السلع والخدمات دون حاجة لأى تدخل خارجى .(1)

ـــــــــ . . . . ـــــــــ

(1) د . عبد المنعم البيه وآخرون ، الاشتراكية العربية : ٨٨ ومابعدها .

المصادر الفكرية لمبدأ الحرية الاقتصادية في المذهب الفردى :

ساد مبدأ الحرية الاقتصادية فى أوربا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، بعد أن مهدت له عدة عوامل فلسفية واقتصادية يمكن اجمالها على النحو التالى :

(١) مذهب الطبيعيين :-

نشأت مدرسة الطبيعيين فى فرنسا فى أواسط القرن الثامن عشر الميلادى ، كرد فعل للآثار السلبية التى أدت اليها سياسة التدخل والحماية التى انتهجها التجاريون فى فرنسا ، والتى أدت بالاضافة الى الرسوم العالية المفروضة على الواردات - الى منع تصدير المنتجات الزراعية ، وابقائها معروضة فى الداخل بكميات كبيرة ، مما أدى الى الحاق الضرر بالمزارعين ، اذ انخفضت أسعار المنتجات الزراعية ، وأجور العمال الزراعيين .

وقد نادى الطبيعيون بامتناع الدولة عن التدخل فى النشاط الاقتصادى فى الداخل أو الخارج وأن تترك النشاط الاقتصادى كاملا للأفراد ، يتصرفون فيه على حسب اختيارهم ، ورفعوا لذلك شعار " دعه يعمل ، دعه يمر" أى دع الأفراد يعملون دون تدخل من الدولة ، ودع السلع تمر داخل الدولة وخارجها دون تدخل من الدولة أيضا . (١)

وقد أقام الطبيعيون نظريتهم هذه على مبدأ فلسفى هو اعتقادهم بوجود نظام طبيعى وقوانين طبيعية دائمة تحكم النشاط الانسانى ، وأنه

---

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة : د . راشد البراوى : ٥٧ ، ٥٨ . د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادى : ٦٩ ، د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ٢٥ ، ٢٦ . د . سعاد الشرقاوى نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانونى : ٤٧ ، ٤٨ .

متى تركت هذه القوانين تعمل بطبيعتها دون احداث تغيير في سيرها من قبل الانسان ،فان في مقدورها أن تعمل على تحقيق السعادة للجميع اذ أن كل فرد يسعى لتحقيق أكبر منفعة شخصية له بأقل جهد ،فاذا ترك الأفراد يسعون لتحقيق مصالحهم دون تدخل حصلت السعادة للجميع اذ أن مصلحة الجماعة لا تنفصل عن مصلحة الفرد .

وعليه فقد نادى الطبيعيون بالحرية الاقتصادية والملكية الفردية والأمن باعتبارها من أهم العناصر التي يمكن أن تسير قوانين النظام الطبيعي في ضوئها دون عائق ،كما أن (الدولة) عليها أن ترفع جميع القيود التي تفرضها على النشاط الاقتصادي الفردي باعتبارها تتعارض مع النظام الطبيعي ،فانه متى ترك الفرد حرا دون توجيه فلا بد أن تحكم قوانين النظام الطبيعي نشاطه ،مما سيؤدي الى تحقيق مصلحة الفرد والجماعة معا (١)

(٢) العامل السياسي :-

لم يكن المذهب الحر مذهبا اقتصاديا فحسب ،بل هو مذهب فلسفي سياسي واقتصادي معا ،فقد تبنت الثورة الفرنسية مبدأ الحقوق الفردية والذي أعلن في وثيقة اعلان حقوق الانسان الصادرة عام ١٧٨٩م ، والتي اشتملت على ماعرف بالحقوق الفردية أو الحريات العامة في القوانين الوضعية ،بما فيها الحرية الاقتصادية . وقد كان اعلان هذه الحقوق رد فعل للاستبداد الذي كان يمارسه الحكام ورجال الكنيسة والاقطاعيون والامتيازات التي كانت تمنح لطبقة دون أخرى . وقد تبنت الدول الغربية مبادئ الثورة الفرنسية وأصبحت هي السمة السياسية للديمقراطيات الغربية حتى وقتنا الحاضر .

---

(١) د . رفعت المحجوب ،الاشتراكية : ١٤٣ وما بعدها .
د . أحمد أبو اسماعيل ،أصول الاقتصاد : ٥١ ومابعدها .

وتعنى الحقوق الفردية التى أعلنتها الثورة الفرنسية أن الانسان ولد وله حقوق طبيعية ولدت معه ولا صقة به ، ولا يصح المساس بها ولا التعدى عليها من قبل الدولة ، لأنها حقوق سابقة على نشأة الدولة ، وما على الدولة الا أن تقوم بحماية هذه الحقوق والمحافظة عليها ، ومنع الأفراد من تجاوز حرياتهم الى حريات الآخرين [1] .

ومن ثم فقد أصبحت الحرية الاقتصادية بما تعنيه من ترك تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى الخاص بالأفراد ، أحد سمات النظام السياسى الديمقراطى الغربى حين نشأته .

(٣) العامل الاقتصادى :-

تبنت المدرسة التقليدية مبدأ الحرية الاقتصادية كأهم عناصرها ، وقد استفاد التقليديون من دراسات الطبيعيين حول فكرة النظام الطبيعى وأهمية ترك التدخل فى هذا النظام الفطرى حتى تعمل قوانين الطبيعة على تحقيق أكبر نفع ممكن . الا أن التقليديين بقيادة (آدم سميث) لم يكتفوا بمجرد النظرة الفلسفية هذه ، وانما بنوا نظريتهم عن أهمية الحرية الاقتصادية على أدلة اقتصادية واقعية مشاهدة وملموسة . فقد أسس آدم سميث فكرته عن الحربة الاقتصادية على مبدأين رئيسيين هما : كفاية الحافز الذاتى لتحقيق أكبر نفع ممكن للفرد والمجموع ، وعجز الدولة عن القيام بالنشاط الاقتصادى على أحسن وجه ، وبيان ذلك فيما يلى :-

أ) كفاية الحافز الذاتى :- ذكر سميث أن سعى الأفراد وراء مصالحهم المادية يعتبر من أقوى الحوافز المحركة لنشاطهم ، فالأفراد يعملون وينشطون من أجل تحقيق مصالحهم المادية وتحسين

---

(١) د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ٢٧ ، ٢٨ .
د . سعاد الشرقاوى ، نسبية الحريات العامة : ٤٨ ، ٤٩ .
د . عبد الحكيم العيلى ، الحريات فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام : ١٦ ، ١٧ .

أوضاعهم الاقتصادية أولا وقبل كل شيء ، هذا هو المشاهد والملموس ، والفرد اذ يسعى ويعمل لتحقيق مصلحته الخاصة لا يعمل بالضرورة على تفويت مصلحة الآخرين ، وذلك أنه يعمل في ظل النظام الاقتصادي ملايين الأفراد كل يعمل في دائرته لتحقيق مصلحته الخاصة ، الا أنه يعمل في الوقت نفسه ، ودون شعور منه أو تدبير على تحقيق مصلحة الجماعة ، وكأن الملايين هؤلاء مدفوعون (بيد خفية) نحو تحقيق مصلحة كبرى ، لم تدر في خلدهم ولم تكن جزءا من تدبيرهم .

وقد بين سميث كيف أن الأفراد وهم يسعون وراء مصالحهم الخاصة ويقتسمون الأعمال وفق امكانياتهم وقدراتهم ، لا يقعون في فوضى من حيث انتاجهم للسلع والخدمات وانما يحكم سيرهم نظام طبيعي دقيق هو نظام السوق ، حيث يزود المجتمع في ظل هذا النظام بالسلع والخدمات التي يحتاجها ، وبالكميات التي يريدها ، وبأقل ثمن ممكن ، وذلك اذا ترك الأفراد يتصرفون وفق مصالحهم الخاصة ويتنافسون في حرية كاملة ، حيث سيحكم قانون العرض والطلب كمية الانتاج ونوعه وسعره ، فاذا زاد الطلب مثلا على سلعة أو خدمة معينة مع قلة المعروض منها ، فان سعرها سيرتفع تلقائيا وبالتالي سيتجه الأفراد مدفوعين بمصلحتهم الشخصية الى انتاج هذه السلعة أو الخدمة ، أما ان زاد انتاج سلعة أو خدمة معينة عن حاجة الناس اليها فان سعرها سينخفض وسيتعرض منتجوها للخسارة ، وستدفعهم مصلحتهم الشخصية الى ترك انتاج هذه السلعة أو الاقلال منها . . وهذا كله سيتم طبيعيا دون حاجة الى عقل مدبر أو تخطيط سابق .

وبالتالي فقد دعى آدم سميث الى وجوب اطلاق الحرية الاقتصادية للأفراد في أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة ، حتى يتحقق للأفراد والمجموع أكبر نفع ممكن . (١)

---

(١) د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادي : ١١٨ - ١٢٦ .
د . عبد الرحمن يسرى ، تطور الفكر الاقتصادي : ٨٢ .

ب) عدم ملاءمة الدولة للقيام بالنشاط الاقتصادى :-

لم يقتصر تحليل آدم سميث لفائدة الحرية الاقتصادية على أهمية الحافز الذاتى وحده بل شمل أيضا ماجبلت عليه الدولة من صفات تجعلها غير قادرة على ادارة النشاط الاقتصادى بنفس الكفاءة التى يمكن أن يديره بها الأفراد ،فان الحكومات ميالة بطبعها الى الاسراف ،ومن يتصرف فى مال ليس هو ماله الخاص أو يدير مشروعا لا تعود مصلحته عليه مباشرة ،لا يتصرف بنفس الكفاءة التى يتصرف بها الفرد فى ماله الخاص ومشروعه الخاص .

هذا بالاضافة الى أن ادارة أى مشروع اقتصادى تقتضى الالمام بعدة مسائل تفصيلية تخص هذا المشروع ،وهو أمر تعجز الدولة بواسطة أجهزتها الادارية أن تلم به وسط حشد من المشاريع المختلفة ذات المسائل التفصيلية المتعددة .(١)

وبالتالى فانه يجب على الدولة أن تكف يدها عن التدخل فى النشاط الاقتصادى ،وتترك للأفراد حرية التصرف فى الأنشطة الاقتصادية المختلفة ،وتقصر الدولة نفسها على وظائفها الرئيسية التى من أجلها وجدت وهى الأمن والدفاع والعدل .

الا أن هذا لا يعنى أن آدم سميث منع أن تتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى على الاطلاق ،فقد رأينا أن سميث قد بنى تحليلاته السابقة على أسس علمية واقعية ،وبالتالى فقد رأى أن الدولة يمكن أن يكون لها دور اقتصادى ،وذلك فى حالة قيام الاحتكارات وانعدام نظام المنافسة ،وكذلك يمكن أن تقوم الدولة بانشاء المشروعات التى لا يقبل الأفراد عليها لقلة المردود المادى منها مع كبر عائدها

---

(١) د . سعيد النجار ،تاريخ الفكر الاقتصادى : ١٢٦، ١٢٧ .

الاجتماعى والاقتصادى كانشاء الطرق والأنفاق والكبارى والموانىء ودور التعليم والصحة والبريد واصلاح الأنهار . ونحو ذلك (١)

---

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى : ٧٠ ، ٧١ .
د . جلال أحمد أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٤٤ .
د . محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الاسلامى : ٥٩ ، ٦٠ .

الحريـــة الاقتصادية وتدخل الدولة فى المذهب الفردى فى الوقت الحاضر

======================================

ازدهـر العمل بمبـدأ الحرية الاقتصادية خلال القرن التاسع عشر الا أنه مع بداية القرن العشرين بدأت تظهـر كثير من عيوبها فى الميـــدان الاقتصـادى والاجتماعـى ، ولم يعـد مبدأ الحرية الاقتصادية ذلك القيـــد الذى لا يمكن للحكومات الرأسمالية الفكاك منه ، أو لا تستطيع هذه الحكومات بموجبـه أن تتدخـل للتأثير على سير النشاط الاقتصـادى ، بل انه مع بداية القرن العشـرين ، وخاصـة بعد الحرب العالمية الأولى وأثناء الأزمةالاقتصادية العالمية التى بدأت فى أوربا وأمريكا سنة ١٩٢٩م ، بدأت الدول الرأسماليـة فى انتهاج سياسات اقتصادية تدخليـة مناقضة لمفهوم النظام الرأسمالـــى الحـر كما عرفـه الكلاسيكيـــون ، وهذه السياسات وان لم تصل لدرجـــة التدخـل المباشـر ، كممارسـة الانتاج مطلقـا ، أو السيطرة على الأثمــان الا أن سياسات الضرائب والاقتراض والانفاق والتجارة الخارجية ونحو ذلك لا تخلو من تأثير واسع على سير النشاط الاقتصـادى بوجه عام .

ويمكن فيما يلى اجمال أهم الأسباب التى أدت الى اضعاف مركـــز الحريـة الاقتصـادية الفردية ودعت الحكومات الى انتهاج سياسات تدخليـة فى النشـاط الاقتصـادى ، وهـى[1]:

(١) أسـباب عسكرية وسياسـية :-

فقـد وجـد أنصـار المذهب الحـر أنفسـهم فى مواجهـة الكتلـــة الشيوعية والتى ظهرت عقب الحرب العالمية الأولى ، وبدأت تنمو سياسيا وعسكريا ، مما دعا كثيرا من دول المعسكر الحر الى الأخذ بقدر كبيـــر من السيطرة على الأنشـطة الاقتصادية وتعبئة الموارد اللازمة ، حتـى

(١) د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٦٢ ومابعدهـا ،
د . أحمد عباس ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٤٤ ومابعدهـا .

تتمكن من مواجهة الغزو الفكرى والعسكرى للمعسكر الشيوعى . وأيضا فانه خلال النصف الأول من هذا القرن تعرض العالم لحربين عالميتين كبيرتين مما اضطر دول المعسكر الحر الى الأخذ بنظام التوجيه خلال الحرب ،اذ لا تستطيع الدول فى الوقت الحاضر ،أن تقود حربا حديثة مع ترك الانتاج يسير وفقا لنظام الربح والمبادرة الفردية .

(٢) أسباب اجتماعية :-

فقد أدى التقدم الفنى والثورة الصناعية المصاحبة لتطبيق النظام الحر ،حيث تختفي القيود الحكومية ،وتسود حرية التعاقد ونظام المنافسة الى كثير من المآسى والشرور الاجتماعية ،وهى تتمثل فى حالة البؤس والفقر التى أصبح يعانى منها أعداد العمال الكبيرة ،حيث انخفضت أجور العمال ،وازدادت نسب البطالة وتفشت بين العمال الأمراض والأوبئة ،بسبب الفقر وسوء التغذية وعدم توفر الشروط الصحية فى المصانع والمساكن ونحو ذلك .

كل هذه الأسباب بالاضافة الى الضغوط المتواصلة من قبل اتحادات العمال وخوف الحكومات الرأسمالية من تفشى الأفكار الاشتراكية بين الطبقات الفقيرة ،أدت الى أن تسن هذه الحكومات عدة تشريعات - اجتماعية لدرء هذه المفاسد كقوانين التأمينات الاجتماعية والضمان الاجتماعى ،وتحديد ساعات العمل ،وسن حد أدنى للأجور ،وقواعد تشغيل النساء والصبيان ،وفرض الشروط الصحية والوقائية فى العمل ونحو ذلك من التشريعات والتى وان كانت تختلف من حيث قوتها ودرجة توسعها من بلد الى بلد الا أنها بصفة عامة لم يخل منها بلد من بلدان المعسكر الحر ،وهى تهدف فى الدرجة الأولى الى تلافى الأخطاء التى أدت اليها سياسة الحرية الاقتصادية . (١)

(١) جوزف لا جوجى ،المذاهب الاقتصادية ،ترجمة الدكتور ممدوح حقى : ٣٨ ، ٣٩ .

وهذه التشريعات وان كانت فى ظاهرها تتناول الجانب الاجتماعى من محاربة الفقر والمرض ،الا أنها ذات تأثير مباشر على سير النشاط الاقتصادى ،وعلى مبدأ الحرية الاقتصادية فقوانين التأمينات وشروط استخدام العمال وتحديد ساعات العمل وسن حد أدنى للأجور كل هذه التشريعات تتضمن قيودا قانونية على أحد مظاهر الحرية الاقتصادية وهو حرية التعاقد كما أنها تعنى أيضا زيادة القدرة الشرائية لدى هذه الطبقات ،وهى تمثل أغلب المستهلكين ،مما يساعد على زيادة الاستهلاك وبالتالى الانتاج والاستثمار والعمالة .

(٣) أسباب اقتصادية :-

وتعتبر الأسباب الاقتصادية من أهم الأسباب التى دعت أصحاب المذهب الحر الى التخفيف من المغالاة فى تقديس الحرية الاقتصادية والى النظر بعين القبول للاجراءات التى تتخذها الحكومة للتأثير على سير النشاط الاقتصادى وتوجيهه الوجهة المرغوبة ،ومن أهم هذه الأسباب مايلى [1] :-

أ) قيام الهيئات الاحتكارية وتعطيل نظام المنافسة :-

فقد نشأت فى ظل المذهب الحر عدة هيئات احتكارية صناعية وعمالية ،أدت جميعها الى تعطيل نظام المنافسة الذى تقوم عليه نظرية المذهب الحر ،وأصبحت كميات الانتاج ونظام الأسعار يخضعان لسيطرة هذه التكتلات الاحتكارية ،وكان من نتائج هذا تضرر جمهور المستهلكين بسبب ارتفاع الأسعار وتقليل كميات الانتاج ،كما تضررت المشروعات الأخرى المنافسة لمحاولة هذه الهيئات الاحتكارية أبعادها

(١) د .أحمد عباس،تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٦١ ومابعدها . د .صلاح الدين نامق ،النظم الاقتصادية المعصرة : ٧٢ وما بعدها .

من السوق أو احتواؤها أو القضاء عليهـــا .

وقد كان آدم سميث أشار قبلا الى آنه فى ظل الاحتكار لايمكـن للمشروع الخاص أن يؤدى دوره كاملا ، وانه اذا كان تدخل الدولة مضـرا فى حالة تحقق المنافسة وقيام السوق بتنظيم الأسعار والانتاج ، الا أن هذا التدخـل لا يصبح مضرا فى حالة قيام الاحتكارات ، اذ أن الدولة فى هذه الحالة قد تنظر للمصلحة العامة قبل أن تنظر لمسألة مضاعفـة الأرباح ، فتزيد من كميات الانتاج وتخفض الأسعار .

وقد دعا قيام هذه الهيئات الاحتكارية كثيرا من بلدان المذهب الحر الى سـن عدد من الأنظمة التى تهدف الى القضاء على هـــذه الاحتكارات أو تقييدهـا أو فرض الرقابة عليها بهدف الابقاء على نظـام المنافسـة (1) .

وأيضـا فانه فى ظل المذهب الحر أصبحت الاتحادات العماليـة هى الأخرى عامل قلق اقتصادى لدى هذه الدول ، وذلك لما تقدم عليـه كثيرا من الاضراب عن العمل ، واستخدام وسائل العنف ، واملاء الشـروط التعسفية على الحكومات وأصحاب الأعمال ، مما يلحق الضرر كثيرا باقتصاديات هذه الدول .

ب) المحافظة على الموارد الاقتصاديـة : -

ان ما حدث من ثورة فى عـالم الصناعة أدى الى توسع هائل فى استخدام المواد وأصبحت الموارد الطبيعية بالذات مهددة بالنفـــاد وخاصـة مصادر الطاقة ، وقد دعا ذلك كثيرا من دول المذهب الحـــر الى العمل على ترشيد استخدام الموارد ، وتنسيق توزيعها بيـــن المشروعات المختلفـة .

---

(١) د أحمد عباس ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٦٨ ، ١٦٩ .

جـ) مواجهـة الأزمات الاقتصادية :ـ

أصبحت فترات الكساد الدورية والمتعاقبة فى النظام الاقتصادى الحر ، وما يصاحبها من انتشار البطالة وضعف الاستثمار والاستهلاك والادخار .. من أهم الأسباب التى دعت حكومات بلدان الاقتصاد الحر الى التدخل فى النشاط الاقتصادى والعمل على معالجة هذه الأزمات بعد معرفة أسبابها وطرق علاجها [1] وقد انتهى الاقتصادى الشهير (كينز) الى رفض النظرية التقليدية القائلة بوجود التوازن التلقائى فى ظل الحرية الاقتصادية ، بل ذكر أن النظام الحر عرضة للبطالة وأزمات افراط الانتاج والتضخم ، وهى أمور تستلزم تدخل الدولة لمعالجة هذه الأزمات ، وخلص الى التوصل بأن أهم سبب لهذه الأزمات هو ضعف الاستثمار ، وذلك أنه فى الاقتصاد المتقدم ومع ارتفاع الدخل يتزايد الميل للادخار (عدم الاستهلاك) مع انخفاض الميل للاستثمار ، ورأى كينز أن السبيل لازالة هذه العقبة هو رفع الطلب الفعلى ، واذا كان الطلب الفعلى لا يرتفع تلقائيا ، فانه لا بد من تدخل الدولة لرفع الميل للاستهلاك ورفع الميل للاستثمار ، وذلك عن طريق السياسات المالية التى تتبعها الدولة ، وتقوم الدولة بدور المستثمر كما تقوم بدور المدخر بحسب الحالة التى تعالجها [2] .

وبالتالى فان موقف الدولة من المسائل المالية لم يعد حياديا كما دعت الى ذلك النظرية الكلاسيكية ، بل على الدولة أن تتدخل

---

(١) د . محمد عبد العزيز عجيمة ، د . محمد محروس اسماعيل ، التطور الاقتصادى : ٢٢٧ ومابعدها .

(٢) د . رفعت المحجوب ، الاشتراكية : ١١٦ ومابعدها .

من خلال السياسات المالية للتأثير على سير النشاط الاقتصادى وتوجيهه فاذا كان هناك قصور فى الانتاج وهبوط فى الدخل فعلى الدولة أن تقوم بدور المستثمر بزيادة نفقاتها فتنفق على المشروعات العامة كالطرق والمدارس والمستشفيات ونحو ذلك ، ويتم تمويل هذه النفقات بالاقتراض من المدخرات الخاصة المكتنزة ، أو من ودائع المصارف ، وتسمى هذه الطريقة بطريقة عجز الميزانية ، كما دعا كينز من أجل تشجيع الاستثمارات الخاصة الى اتباع سياسة تهدف الى خفض سعر الفائدة أو تخفيض ضريبة الدخل ، وأشار أيضا الى أهمية اعادة توزيع الدخل ورفع مستوى الطبقات الفقيرة ، لأن الطبقات الغنية تدخر جزءا كبيرا من دخلها فى حين أن الطبقات الفقيرة لا تدخر الا جزءا يسيرا منه نظرا لأن دخلها لا يكفى لسد جميع حاجاتها ، وبالتالى فان زيادة دخل هذه الطبقات يعنى زيادة الاستهلاك ، وزيادة الطلب الفعال ومن ثم زيادة الاستثمار والانتاج . وقد دعا كينز من أجل تحقيق ذلك الى اتباع سياسة الضرائب التصاعدية والتأمين الاجتماعى والاعانات وخفض الضرائب على السلع الضرورية ونحو ذلك من السياسات التى تهدف الى اعادة توزيع الدخل وخفض الميل للادخار لدى الطبقات الغنية مع زيادة القوة الشرائية لدى جمهور المستهلكين . (١)

وأشار كينز أيضا الى أنه فى حالة حدوث التضخم ، فان الدولة يمكنها أن تتبع سياسة مغايرة ، حيث تضطلع بدور المدخر وأن تصبح نفقاتها أقل من جباياتها فيتوفر لديها فائض تدخره حفاظا على مستوى الأسعار .

ومن الملاحظ أن جميع الاجراءات المتقدمة سواء ما يتعلق منها

---

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة د . راشد البراوى : ١٨٣ ، ١٨٤ . د . سلوى على سليمان ، السياسة الاقتصادية : ١٦٥ وما بعدها .

بمواجهة الأزمات الاقتصادية أو المحافظة على الموارد أو محاربة الاحتكارات أو سن التشريعات الاجتماعية ، كل هذه الاجراءات ونحوها لا تعنى فى الواقع سقوط النظام الحر بكامله وقيام نظام جديد مغاير يعطى الدولة الدور الرئيسى فى سير النشاط الاقتصادى بدل المبادرة الفردية ، وانما الذى تعنيه هذه الاجراءات هو أن فلسفة الحرية الاقتصادية لم تعد بنفس المفهوم والقوة كما ظهرت لدى الاقتصاديين الكلاسيكيين ، وأصبح الأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية لا يتناقض مع مبدأ اعطاء الدولة دورا ملموسا فى توجيه النشاط الاقتصادى ، وان كان هذا الدور فى حقيقته لا يعدو أن يكون محافظة واصلاحا للنظام الحر ، وذلك بسد النقص وتلافى الأخطاء التى تحدثها سياسة الحرية الاقتصادية ، مع المحافظة على جوهر النظام الحر ببقاء عناصره الرئيسية التى قام عليها ، أى المبادرة الفردية ، وتملك الأفراد لوسائل الانتاج ، والاعتماد على نظام السوق الحر لتحديد الأثمان وتخصيص الموارد ، اذ ليس فى جميع الاجراءات المتقدمة ما يدعو الى تملك الدولة لجميع وسائل الانتاج أو الاستيلاء على المشروعات الخاصة ، أو التدخل المباشر فى الأسعار ، أو التخطيط المفصل لجميع الأنشطة الاقتصادية ونحو ذلك .

وعليه فان النظام الحر لم يزل قائما معمولا به ، اذ لم يزل المشروع الخاص هو محور النشاط الاقتصادى فى دول المذهب الحر ، وخاصة فى أمريكا الشمالية ودول غرب أوربا واستراليا واليابان ، وذلك بالرغم من التعديلات العديدة التى طرأت على هذا النظام ، وخاصة التوسع فى دور الدولة ، وعلى الرغم من نجاح بعض الحكومات الاشتراكية فى تولى السلطة فى بعض هذه البلدان وخاصة فى أوربا الغربية وقيام هذه الحكومات بالتدخل المباشر فى النشاط الاقتصادى - كتأميم بعض وسائل الانتاج ونحو ذلك ، الا أن الواقع أن قيام هذه

الحكومات لا يعني سقوط النظام الحر كاملا ، اذ لم تزل الملكية الفردية وحرية الأفراد في التصرف فيما يملكون قائمة حتى في البلدان التي حكمتها أحزاب اشتراكية ، ولو مع بعض التقييد ، وأيضا فان هذه الحكومات السياسية لا تلبث أن تزول لتحل محلها حكومات تدعو لتشجيع النظام الحر والمبادرة الفردية ، وقد تعمل لاعادة المشروعات المؤممة للقطاع الخاص ، كما فعلت حكومة المحافظين في المملكة المتحدة أخيرا ، بل أن حكومة الجمهوريين التي تتولى السلطة الآن في الولايات المتحدة قامت على مبادئ من أهمها مبدأ التوسع في تشجيع الحرية الاقتصادية وتقليص النشاط الحكومي ونفقات الحكومة قدر الامكان .

———..................... ———

المبحث الثاني

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النظام الاشتراكي :

تختلف الأنظمة الاشتراكية القائمة حاليا في دول العالم فيما بينها حتى تكاد تتباين ، فالحكومات الاشتراكية التي حكمت في أوربا الغربية هي أقرب لروح النظام الرأسمالي منها لمبادئ النظرية الاشتراكية كما دعا اليها ماركس وطبقها لينين في أول حكومة اشتراكية عرفت في هذا القرن ، بل انه في دول أوروبا الشرقية حيث تسيطر الأحزاب الشيوعية نجد التفاوت ملحوظا بين تطبيقات هذه الدول (١) ، فالتطبيق الروسي - حيث تسيطر الحكومة على النشاط الاقتصادي - يختلف عن التطبيق اليوغسلافي مثلا حيث يمنح الأفراد قسطا من حرية التصرف والتملك وبعض الحوافز . بل ان مبادئ النظرية الاشتراكية كما دعا اليها ماركس واتباعه ، تختلف عن جميع التطبيقات المعاصرة ، حتى لدى أقسى هذه التطبيقات تطرفا كالنظام الروسي مثلا ، حيث أن ملكية وسائل الانتاج لم تلغ نهائيا ، كما دعت الى ذلك النظرية الاشتراكية ، بل انه سمح للملكية الفردية في بعض الصناعات الصغيرة وآلات الحرف وبعض الأراضي الزراعية ، كما أقر نظام الحوافز لتشجيع الأفراد على العمل .

وأخيرا فان المرحلة الشيوعية في المذهب الماركسي ، وهي مرحلة تلي المرحلة الاشتراكية ، تزول فيها الملكية الخاصة في مجال الانتاج والاستهلاك نهائيا ، وتصبح القاعدة المعمول بها في التوزيع هي (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) كما أن المجتمع يتحرر من السلطة السياسية مطلقا . . هذه المرحلة لم تر

(١) انظر الاختلاف بين تطبيقات الدول الشيوعية ، بل بين الأنظمة السياسية المتعاقبة في الدولة الواحدة لدى . د . عبد الحميد متولي ، الحريات العامة : ١٨١ ، ١٨٢ .

النـــور مطلقـا ، وما زالت حلمـا يراود خيال الماركسـيين وتعجز قدراتهـم عن تحقيقـه ، وقد حاولت الثورة الاشتراكية فى روسـيا فى بادىء الأمـر تحقيق ذلك ، اذ اتجهت اتجاها شيوعيا ، الا أنهـا فشـلت فى ذلك ، وأعلنت صراحـة عجزهـا عن تحقيق المجتمـع الشيوعى . (١)

ومع وجـود هذه الاختلافات الظاهـرة بين النظرية والتطبيـق وأيضـا بين التطبيقـات المتعددة ، الا أنه يمكن تحديد المبـادىء الرئيسـية فى النظرية الاشتراكية ، وهى مبدأ الملكيـة العامة لوسائـل الانتاج ، حتى تستطيع الدولـة أن تسيطر على الجزء الأكبـر من الانتاج ومبدأ التخطيط المركزى الشامل من حيث الانتاج والتوزيع .

وبالتالى فان مظاهـر الحريـة الاقتصادية فى ظـل النظريـة الاشتراكيـة تكاد تنعـدم ، لتحـل محلهـا سيطرة الدولة علـى الأنشـطة الاقتصادية الرئيسـية ، فلا تعترف الدولة فى ظـل هـذا النظـام للأفـراد بحق تملك وسائل الانتاج وانشاء المشروعات المستقلـة كما لا تعترف لهـم بحق العمـل أو التعـاقد أو الاسـتهلاك بحسـب ميولهـم واستعـداداتهـم ، وأيضـا فان الدولة تحل ـ ممثلة فى هيئـة التخطيط المركزيـة ـ محـل قوى العـرض والطلب فى السوق ، فتقـوم بتوزيع الموارد وتحديد الأثمان ، فلا تصبح كميـة الانتاج وطرق التوزيع والأسـعار نتيجـة للتفاعـل الحر بين الارادات الفردية بل نتيجـة لتوجيه سلطـة مركزيـة تقـرر انواع وكميـة السلع التى يجب انتاجهـا فى كـل خطـة ، وتقوم بتوزيع الموارد على فروع الانتاج المختلفـة ، وتعيـن الموارد المخصصـة للانتاج الرأسمالى والموارد المخصصة للانتـاج الاسـتهلاكى ، وتحدد مخصصـات كل فرد من المواد الاستهلاكيـة وطرق توزيـع هـذه المخصصـات ومقدار أسـعارهـا . (٢)

(١) الصـدر ، اقتصادنا : ٢٠١ .

(٢) د . عبد العـزيز مرعى ، د . منيسى عبد الملك ، الاقتصاد المعاصر : ١٨ .

والواقع أنه كما أسفر تطبيق سياسة الحرية الاقتصادية المطلقة في المذهب الحر عن عدة عيوب اقتصادية وغير اقتصادية ، فان سياسة السيطرة المركزية على النشاط الاقتصادى قد أسفرت هى الأخرى عن عدة عيوب ، لعل أقلها شأنا هى العيوب الاقتصادية سواء ما يتعلق منها بمناقضة الفطرة البشرية الداعية للاستئثار بثمرة الجهد والعمل ، وضعف الحافز لدى الأفراد لمواصلة العمل واتقانه والابتكار فيه ، وتخلف وسائل الانتاج ، أو ما يتعلق بصعوبة التخطيط على المستوى العام وتحكم البيروقراطية في الادارة ، فضلا عن أن النظم الاشتراكية لم تسلم هى الأخرى من الأزمات الاقتصادية كالافراط أو النقص فى انتاج بعض السلع ، وكذا التضخم والبطالة والتى وان لم تظهر علنا الا أنها قد وجدت بصورة مستترة . (١)

وكما دفعت عيوب الحرية الاقتصادية المطلقة دول المذهب الحر الى التخفيف من التعلق بسياسة الحرية ، والسماح للدولة بالتدخل واعطائها دورا واسعا فى النشاط الاقتصادى ، فان عيوب سياسة السيطرة المركزية قد دفعت هى الأخرى الدول الآخذة بهذه السياسة الى التخفيف من سيطرتها المطلقة ، مع القيام ببعض التصحيحات الاقتصادية (٢) ، الا أن نسبة هذا التصحيح لم تصل للنسبة التى وصلت اليها الدول الحرة فى تصحيح عيوب الحرية

---

(١) منان ، الاقتصاد الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، ترجمة الدكتور منصور التركى : ٤٧ وما بعدها . د . جلال أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٢) فمن ذلك مثلا المبادىء التى أعلنها " برجنيف " عام ١٩٦٥م والتى من أهمها الاهتمام بالحوافز المادية للعمال من أجل تشجيعهم على العمل وكذا الاهتمام بمفهوم الربح المشروع ، مع التخفيف من مركزية التخطيط والتأكيد على مبدأ الادارة الذاتية .
أنظر : د . محمد سليم غزوى ، الحريات العامة فى الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية : ٢٩١ ، ٢٩٢ .

الاقتصادية المطلقة ، وهذا فى الواقع لا يعبر عن نجاح النظرية الاشتراكية فى مجال التطبيق بقدرما يعبر عن تحكم وسيطرة الأحزاب الحاكمة فى الدول الاشتراكية واتباعها سياسة فى الحكم لا تسمح بمناقشة الرأى المخالف فضلا عن أن تسمح بتطبيقه ، ولو صاحب تطبيق النظام الاشتراكى فى دول أوروبا الشرقية نظام ديمقراطى فى الحكم لاختلف الأمر كثيرا .

"" المبحث الثالـــث ""

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاسلام

مفهوم لفظ الحرية فى الاسلام :

ورد فى لسان العرب لفظ (الحرّية) غير موصوف، وهو مصـــدر (حـر) بالضم ،يقال : انه لحر بيّن الحرّية، والحر هو نقيض العبـــد ، وحرّره بمعنى اعتقه من رق العبودية ، وحـرّية القوم أيضا سادتهـــم وأشرافهـــم . (١)

هـذا هو المعنى اللغوى العام الذى ظهر للفظ الحرية فـــى لسان العرب ، وهو كما يبدو يختلف عن المعنى الاصطلاحى الذى ظهـر للفظ الحرية فى الفكر الغربى ، اذ لم يستخدم لفظ الحرية فى لســـان العرب للدلالة على هذا المعنى الاصطلاحى الخاص، الا أن دلالـــة لفظ الحرية فى لسان العرب لا تمنع من هذا الاستخدام، وعـــدم ورود هذا المصطلح فى لسان العرب لا يعنى أن الفكر الاسلامى قد خلا مـن جميع تطبيقات واستعمالات هذا اللفظ فى الحياة العملية ، بل قـــد ناقش الفكر الاسلامى جميع هذه التطبيقات ، سواء مايتعلق منها بالحرية الداخلية الذاتية أو الحرية الخارجية المدنية .

فالحرية الداخلية مثلا أى القدرة على الاختيار بين الأمـــور الممكنة المعروضة أمام الفرد ، هذه الحرية قد وردت فى المصطلح الشرعى ، لكن ليس تحت لفظ الحرية ، بل تحت ألفاظ أخرى متعددة متقاربـــة المعنى ، كلفظ الارادة ، والاختيار، والقدرة ، والقوة ،والوسع،والاستطاعـة . (٢)

---

(١) الجوهرى، الصحاح ؛ (حرر) ٢ / ٦٢٨ . الفيروزآبادى، القامـوس المحيط : (حرر) ٢ / ٧ ، ٨ . ابن منظور، لسان العرب: (حـرر) ٤ / ١٧٧ ومابعدها . الزبيدى، تاج العروس: (حرر) ١٠ / ٥٧٣ .

(٢) على بن أبى العز الحنفى، شرح الطحاوية: ٣٧٩ . وهذه الألفاظ لها عدة معانى أخرى فى اللغة ويعتبر هذا المصطلح الخاص أحـــد معانيها .

وقد عرّف الجرجانى الارادة بقوله : " صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه "[١] وعرّف القدرة والوسع والطاقة والاستطاعة بقوله : " صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك".[٢]

وقد ناقش مفكروا الاسلام وفلاسفته هذه الصفة ومقدار تحققها فى الانسان ، وهل يستطيع الانسان الاختيار بين الأمور المعروضة أمامه بمحض رغبته وارادته ، أو أن الانسان مجبر على تصرفاته وأفعاله بفعل ارادة خارجية ، وأنه لا اختيار له ولا ارادة ولا استطاعة؟

فذكر الجبرية ـ اصحاب الجهم بن صفوان ـ : " أن الانسان ليس يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار وانما يخلق الله الأفعال فيه على حسب مايخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال مجازا كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ..."[٣]

وذهب المعتزلة الى نقيض مذهب الجبرية ، فذكروا أن العبد قادر مستطيع مريد خالق لأفعاله الاختيارية خيرها وشرها ، فان الله سبحانه حكيم عادل لايصح أن يضاف اليه شر وظلم ، بل العبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر .[٤]

أما أهل السنة والجماعة فقد انتهوا فى مسألة أفعال العباد الى الخروج برأى عدل وسط بين جبر الجبرية وغلو المعتزلة . فذكروا أن الله خالق لجميع مافى الكون من الأعيان والأفعال ، وفى مسألة أفعال العباد فرقوا بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية .

---

(١) التعريفات : ١٠ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣ .
(٣) الشهرستانى ، الملل والنحل : ١ / ١٢٨ ، ١٢٩ .
(٤) المصدر نفسه : ١ / ٦٧ ، ٧٠ . وقد ذكر شارح الطحاوية أن كل فريق من هؤلاء قد استدل لمذهبه بعدة أدلة متعارضة متكافئة فتتساقط ويستفاد من دليل كل فريق بطلان قول الآخرين . شرح الطحاوية : ٣٨٥ .

فالافعال الاضطرارية كحركة المرتعش مثلا ، وهى أفعال لا تقارنها قدرة للعبد ولا ارادة ولا اختيار. وبالتالى لايثاب ولا يعاقب عليها ، أماالأفعال الاختيارية فهى التى تكون مقارنة لارادة العبد وقدرته واختياره ، وبالتالى فهى تنسب الى العبد وهى من فعله وكسبه ويثاب ويعاقب عليها ، والله سبحانه هو الذى جعل العبد فاعلا مختارا ، ويبقى سبحانه هو الخالق لجميع أفعال العباد.(١)

هذا ماورد فى الشرع بشأن الارادة والاستطاعة ونحوها (الحرية الداخلية) وهى كما تبيّن منها صفة خاصة، تتوفر لدى جميع المكلفين ويتساوون فيها ، ولا علاقة للسلطة بهذه الصفة، فهى ليست التى تمنح هذه الصفة بل هى منحة الهية، كما أنها لا تستطيع أن تنزع هذه الصفة من الفرد أو تقيدها ، فانه سبحانه وتعالى أراد - وهو الحكيم العادل - أن تخرج هذه الصفة عن سلطة البشر، حتى يتم على ضوئها التكليف فى الشرع ، فيختار الانسان المكلف بموجبها بين الخير والشر، بين الايمان والكفر ، بين الطاعة والمعصية ، وبالتالى يكون مستحقا للحساب يوم القيامة فيثاب أو يعاقب.

أما الحرية المتعلقة بالسلطة فهى - كما تقدم - الحرية الخارجية المدنية ، التى تتعلق بالانسان وهو يعيش فى مجتمع. وقد استخدم هذا المصطلح فى الفكر الغربى للدلالة على مجموع الحقوق والامتيازات التى للفرد قبل الدولة وسلطتها.(٢)

وقد تقدم أن لفظ الحرية فى لسان العرب لم يستخدم للدلالة على هذا المصطلح ، الآن مفهوم لفظ الحرية فى لسان العرب لا يمنع من هذا الاستخدام ، فمعنى الحرية فى لسان العرب الذى هو خلوص الفرد من رق العبودية وقدرته على التصرف فى شئون حياته بمحض ارادته يقارب المعنى الذى عرفت به الحرية فى الوقت الحاضر، وقد أشار

---

(١) على بن ابى العز الحنفى ، شرح الطحاوية : ٣٩٠ ، ٣٩١.
(٢) انظر ماتقدم ص (٥٤).

الى هذا التقارب الشيخ محمد الخضر حسين بقوله عن الحرية : " ينصرف هذا اللقب الشريف فى مجارى خطابنا اليوم الى معنى يقارب معنى استقلال الارادة ، ويشابه معنى العتق الذى هو فك الرقبة من الاسترقاق وهو أن تعيش الأمة على قرار مكين من الاطمئنان ومن لوازم ذلك أن يعين لكل واحد من افرادها حد لايتجاوزه ، وتقر له حقوق لاتعوقه عن استيفائها يد غالبة".[1]

وقد تقدم القول بأن الحرية المدنية فى الفكر الغربى قد تعددت انواعها بتعدد قيود السلطة ، فظهرت الحرية الفكرية والحرية الدينية والحرية السياسية والحرية الاقتصادية . . .[2]

وفى الاسلام تفصيل لأحكام جميع هذه الأنواع من الحريات فقد دلّت عليها أحكام الشرع، واستوعبتها نصوصه، وتحدث عنها فقهاء الاسلام ومفكروه ، وألّفت فيها الكتب والرسائل العديدة.[3] وقد عرّفت الحرية المدنية هذه فى الشرع بأنها : " خلوص الفرد من قيود الحجر

---

(١) الحرية فى الاسلام : ١٦ .

(٢) انظر ماتقدم ص (٥٤) .

(٣) قد ألف حديثا فى هذه الحريات الكثير من الكتب والرسائل العلمية فمن ذلك مثلا :

الشيخ محمد الخضرحسين ، الحرية فى الاسلام. د . عبد الوهاب الشيشانى ، حقوق الانسان وحرياته الاساسية فى النظام الاسلامى والنظم المعاصرة. د . عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام. د . اسماعيل البدوى ، دعائم الحكم فى الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة (الحريات العامة) . د . محمد سليم غزوى ، الحريات العامة فى الاسلام. فرانز روز نتال ، مفهوم الحرية فى الاسلام ، ترجمة : د . معن زياده ، د . رضوان السيد . د . صبحى عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الاسلامى .

وذلك عدا الكتب العديدة التى تتحدث عن السياسة الشرعية فى الاسلام ، وعن حقوق الانسان فى الاسلام ، وعن نظام الحكم فى الاسلام ، وعن الأنظمة الاسلامية بصفة عامة . . . .

عليه ، وتمتعه بكل حق انسانى سوغه العقل وقضى به الشرع" . (١)

وهذا البحث لا يختص بتفصيل أحكام هذه الحريات جميعا ، فهى خارجة من عنوانه ، وانما يختص هذا البحث بتفصيل أحكام احدى هذه الحريات ، أعنى الحرية الاقتصادية في مقابل حق الدولة في تقييد هذه الحرية والتدخل في النشاط الاقتصادى للأفراد .

منهج الدراسة للتعرف على الحرية الاقتصادية والتدخل في الاسلام :

لم يكن موضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الاقتصاد مصطلحا شرعيا محددا ، قد تم ضبطه في الفقه الاسلامى وتحددت أركانه وقواعده وكيفية عمله ونحو ذلك ، الا أن عدم وجود هذا المصطلح في الفقه الاسلامى لا يعنى أن التشريع الاسلامى قد خلا من الاجابة عن أهم سؤال يدور عليه هذا البحث وهو مقدار أخذ النظام الاقتصادى في ظل الاسلام بالمبادرة الفردية وحرية السوق ونحو ذلك أو مقدار توسيعه لمجالات السلطة في شأن التأثير على الأنشطة الاقتصادية الفردية . ويمكن في هذا البحث التعرف على اجابة هذا السؤال من خلال دراسة ومناقشة أهم الأدلة الشرعية والتطبيقات التى تتعلق بهذا الموضوع ، ليتم على ضوء هذه الدراسة تحديد مفهوم الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الاسلام .

وبالتالى فان تحديد هذا المفهوم سيتم من خلال بابين رئيسيين في هذا البحث ، ينصرف الباب الاول منهما لمناقشة الأدلة النظرية والسند الشرعى الذى يمكن أن يقوم عليه مبدأ الحرية الاقتصادية وحق الدولة في التدخل في الاسلام ، وذلك من خلال تتبع الأدلة واستقراء الجزئيات الشرعية ذات العلاقة بالموضوع ، ليتم على ضوء ذلك معرفة الحكم الشرعى المتعلق بهذا الموضوع ، من حيث تقرير وجوده والعمل به في التشريع الاسلامى ، أو نفى كونه موجودا ونفى صحة العمل به ابتداء ، ومن حيث كيفية العمل به ومعرفة قيوده وحدوده في

---

(١) د . اسماعيل بدوى ، دعائم الحكم في الشريعة الاسلامية والنظم المعاصرة (الحريات العامة) : ٦٠٥ .

حالة صحة العمل به .

أما الباب الثانى فسيتم خلاله ـ وعلى ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ـ مناقشة أهم المظاهر التطبيقية للحرية الاقتصادية الفردية وأهم وسائل التدخل التى يمكن للسلطة أن تتبعها . وذلك أن كل نظام اقتصادى يتبع ـ من حيث طبيعة الاجراءات المتخذه فى ظل هذا النظام ـ طرقا وأدوات معينة لتحديد الطريقة المثلى فى نظره لسير النشاط الاقتصادى ، وقد تبين مما تقدم من خلال مناقشة الطرق والأدوات المتبعة فى النظامين الاقتصاديين السائدين فى الوقت الحاضر ، أنهما اتبعا طرقا وأدوات متناقضة فبينما فضل النظام الرأسمالى طريق السوق الحرة وأداة الملكية الفردية المطلقة ، فضّل النظام الاشتراكى طريق التحكم المركزى والتخطيط الشامل وأدواته فى ذلك هى الملكية الجماعية لوسائل الانتاج .[1]

ومن خلال هذا الباب ، وعلى ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ، ستتم مناقشة هاتين الطريقتين والأداتين ، لمعرفة ماهى الطرق والأدوات التى يتبعها النظام الاقتصادى الاسلامى ، باعتبار أن بحث هذه الطرق والأدوات ـ فى أى نظام ـ يعتبر أهم طريق للوصول الى معرفة أين يقف هذا النظام من مسألة الحرية الاقتصادية الفردية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى .

فاذا ما تم الانتهاء من بحث هذين البابين ، وظهرت من خلالهما أدلة وتطبيقات الحرية والتدخل ، أمكن حينئذ الخروج بمفهوم محدد للحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاسلام ، وسيكون هذا المفهوم هو خلاصة هذا البحث وأهم نتائجه .

---

(١) وهناك كثير من الأدوات والطرق التى تقع بين هذين الطرفين المتناقضين ، علما بأن التطبيق الفعلى لهذه النظم يبعد بدرجات متفاوته عن أصولها النظرية . انظر : د . محمد عبد المنعم عفر النظام الاقتصادى الاسلامى : ٨ .

الباب الثاني

أدلة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام

- ويشتمل هذا الباب على تمهيد وستة مباحث :

- المبحث الأول : الآيات الدالة على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل .
- المبحث الثاني : تقييد ولي الأمر للمباح ودلالته على أحكام الحرية والتدخل .
- المبحث الثالث : السياسة الشرعية ودلالتها على أحكام الحرية والتدخل .
- المبحث الرابع : الحجر في الشرع ودلالته على أحكام الحرية والتدخل
- المبحث الخامس : الفرائض المالية ودلالتها على أحكام الحرية والتدخل .
- المبحث السادس : التطبيق العملي في التاريخ الإسلامي لمبدأ الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة

" تمهيـــــد "

يعتبر تدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية للأفراد موضوعا واسعا ومتشعبا ، وذلك لاتساع مجال النشاطات الاقتصادية للأفراد ، وتعدد واختلاف الأساليب التى يمكن أن ترى الدولة فيها متدخلة ، أو التى يمكن أن يسأل عن دور الدولة فى الاسلام فيها . وبالتالى فانه يتعذر خلال هذا البحث الحديث عن جميع مظاهر الحرية الاقتصادية أو أساليب التدخل الممكنه ، وسيكون هدف هذا العمل هو محاولة استخراج مبادىء عامة وقواعد منضبطه يمكن صياغتها فى نقاط محدده ، يتبين من خلالها كيف يعمل الاقتصاد فى ظل النظام الاسلامى ، ويمكن بعدئذ ان تنسحب هذه المبادىء والقواعد أو النظرية على كل الجزئيات الممكنة .

والوصول الى هذه النتائج سيكون من خلال هذا الباب والباب الذى يليه ، حيث تخصص هذا الباب لجمع واستقراء الجزئيات الشرعية المتعلقة بالموضوع والمتناثرة فى المصادر الشرعية ، حتى يمكن من خلال النظر فى دلالة هذه الجزئيات على أحكام الحرية الاقتصادية أو التدخل ، الوصول الى النظرية العامة أو المبادىء العامة التى يجرى البحث عنها .

ويعتبر استقراء هذه الجزئيات هو أفضل طريق للوصول الى معرفة أحكام الحرية والتدخل ، وذلك لأنه لاتوجد فى الشرع نصوص خاصة قطعية وأحكام تفصيلية تنص على دور الدولة هذا وتحدد مجالاته وتبين مداه ، حتى يمكن التوجه اليها والاكتفاء بها . حيث يعتبر الموضوع بصفة عامة جديدا على البحث الشرعى ، الا أن هذه الجدة لاتعنى جدة جزئياته على نظر الشرع أو صعوبة الكشف عن الحكم الشرعى فى الموضوع ، فقد تقدم أن الشريعة لم تخل من تأصيل أو تفصيل لكل حادثة .(1)

(1) انظر ص ١٥ .

وقد تحدث بعض الباحثين في الاقتصاد الاسلامي في الوقت الحاضر عن السند الشرعي الدال على حق الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي مقتصرا على بعض الأدلة تاركا استيعاب التفاصيل الممكنة،(١) وهي طريقة قاصرة ويدخلها الخلل من وجوه ، منها : أن ترك الاستيعاب يفقدنا النظرة الشاملة لأهم ملامح البحث وجزئياته ، وبالتالي

---

(١) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا : ٢٦٣ ، ٦٥٦ . حيث أشار الى أن الأصل التشريعي لمبدأ اشراف ولي الأمر على النشاط الاقتصادي والتدخل هو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) حيث اثبتت هذه الآية لأولي الأمر حق الطاعة والتدخل . وأشار الدكتور أحمد محمد العسال والدكتور فتحي عبد الكريم الى أن حق الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي يستند الى جملة نصوص من الكتاب والسنة دون ذكرتفاصيل هذه النصوص وبيان وجه الدلالة فيها ، انظر: النظام الاقتصادي في الاسلام: ٩٤ ، وذكر الدكتور محمد شوقي الفنجري أنه من الصعب أن نحدد دليلا شرعيا معينا يستند اليه مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لتعدد وتغاير هذه الاسانيد تبعا لتعدد وتغاير مايفرضه الاسلام على الدولة من التزامات في أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة . انظر : نحو اقتصاد اسلامي : ٧٦ . ومجلة الخفجي/ العدد الثاني/ ربيع ثاني سنة ١٣٩٥هـ وفي هذا المبحث سنأتي على الجزئيات والاسانيد الشرعية المتعددة والمتغايرة التي أشار الى وجودها المؤلف حتى نتمكن من التعرف على الاتجاه العام لنظرية تدخل الدولةالاسلامية في النشاطالاقتصادي . أما الشيخ محمد المبارك فقد أشار في كتابه الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية : ١٠٣ وما بعدها ، الى آراء ابن تيمية في مجال تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وهي تقتصر على تدخل الدولة في السوق بالتسعير وتحديد الأجور والاجبار على العمل ونحو ذلك . وهو ما أشار اليه أيضا في كتابه : نظام الاسلام (الاقتصاد) : ١٠٦ ومابعدها الا أنه اضاف هنا أن فكرة تدخل الدولة تنبني على أصل مستخرج من الكتاب والسنة وهو تكافل المسلمين وتعاونهم . كما لا تخلوالكتب المؤلفة في الاقتصاد الاسلامي من الاشارة الى بعض الجزئيات التي من حق الدولة التدخل فيها . أنظر : د . محمد عبد الله العربي ، النظم الاسلامية : ١٢١ ومابعدها . حيث أشار الى =

سيكون الحكم قاصراً لقصور سنده وضيق مجاله . ومنها أن الاقتصار على دليل واحد يفقد الحكم قوته ومضاءه متى تطرق الشك الى هذا الدليل ووجه الدلالة فيه على الحكم ، خصوصا وقد تقدم أنه لا يوجد نص قطعي واضح الدلالة على الحكم، وان استخراج هذا الحكم يقتضي ضرورة البحث عن جميع الجزئيات ما أمكن . ومنها أنك لا تجد من يبحث عن سند شرعي يمنع الدولة من تقييد الحرية الاقتصادية الفردية أو التدخل في النشاط الاقتصادي ، بل ان منهم من جزم بحق الدولة في التدخل ابتداء ثم انثنى يبحث عن سند شرعي لهذا الحق . وفي هذا المبحث سنقدم كل دليل يعطي الدولة حقا في التدخل أو يمنعها اياه لتكون النتائج المستخلصة أوفى وأشمل ، ولا تقتصر على حق الدولة في التدخل وانما تشمل حقوق الأفراد في كف يد الدولة عن التدخل في حرياتهم الاقتصادية ان وجدت هذه الحقوق . وفيما يلي تفصيل أهم الأدلة الشرعية الدالة على احكام الحرية والتدخل .

= الأدلة التفصيلية لحق الدولة في التدخل في الملكية الفردية . د . محمد منذر القحف، الاقتصاد الاسلامي : ٧٢ وما بعدها . وسوف نفصل الأدلة التي ذكرها هؤلاء الباحثون وغيرهم وبيان وجه الدلالة فيها في مواضعها من هذا البحث.

"" المبحث الأول ""

الآيات الدالة على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل

في هذا المبحث سيتم ايراد عدة أدلة من القرآن الكريم تتعلق بمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، مع بيان وجه الدلالة في هذه الآيات ، وذلك على النحو التالي :

الدليل الأول :

قال تعالى : (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ، ومن رزقناه منا رزقا حسنا ، فهو ينفق منه سرا وجهرا ، هل يستوون ، الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون . وضرب الله مثلا رجلين ، أحدهما أبكم لا يقدر على شئ ، وهو كل على مولاه ، أينما يوجهه لا يأت بخير ، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل ، وهو على صراط مستقيم)[1] .

في هاتين الآيتين مثلان ضربهما الله للتفضيل بين المؤمن والكافر[2] وبيان أن الفرق بينهما واضح لا يمكن انكاره وان التسوية بينهما لا تصح ، فان المؤمن أفضل من الكافر كما أن الحر الذى يقدر على التصرف فيما يملكه من رزق الله ويقدر على الانفاق منه ، أفضل من العبد المملوك الذى لا يقدر على مثل هذا التصرف . وكذا الابكم العاجز الذى لا يقدر على التصرف وأينما توجه لا يأت بخير وفائدة وهو عالة على غيره ، فانه لا يستوى مع من يقدر على التصرف ويفعل الخير .

والذى يمكن استنباطه من هذه الآية هو بيان أن الشرع يرى أن القدرة على التصرف والتملك والانفاق من المال بحرية أفضل من

(١) النحل : ٧٥ ، ٧٦ .
(٢) وقيل بل هو مثل للتفضيل بينه سبحانه وتعالى وبين الوثن المعبود من دونه . انظر : الصابوني ، مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

العجز عن التصرف وعدم القدرة على الاتيان بشيء، سواء أكان هذا العجز حكمياً بسبب العبودية والرق[1]، أم كان عجزا جسديا بسبب عاهة ونحو ذلك . وعليه فانه يصح أن يقال ان منح الأفراد الحرية الاقتصادية فى نشاطاتهم المختلفة ، وتركهم يتصرفون فى أوجه التصرفات المباحة دون حجز أو تقييد من قبل الدولة هو أفضل فى نظر الشرع من تقييد الأفراد فى تصرفاتهم والحجر على حرياتهم بأنواع الحجر المختلفة . أما من يقول إن الحجر على حريات الأفراد الاقتصادية هو بصفة عامة أفضل من الحرية الاقتصادية ، فهو كمن يقول ان العبد المملوك الذى لايقدر على التصرف أفضل فى هذا الشأن من الحر الذى يقدر على ذلك ، والله يقول : (هل يستوون ، الحمد لله بل اكثرهم لايعلمون) .

الدليل الثانى :

قال تعالى : (ياأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم)[2] فالرضى أى الاختيار والحرية هو أساس صحة المعاملات فى الشريعة ، فاذا قيل ان الآيات السابقة تبين أن الحرية الاقتصادية أفضل من التدخل ، فان هذه الآية تتجاوز مجرد الافضلية لاثبات أن الحريةالاقتصادية أصل ثابت ومقرر فى شأن معاملات الأفراد فيما بينهم، وقد قرر الفقهاء بناءً على هذه الآية أن ركن المعاملات والعقود الأساسى هو رضى المتعاقدين واختيارهم.[3] وعليه فانه يصح إن يقال ان ركن المعاملات والعقود هو الحرية الاقتصادية التى منحها التشريع الاسلامى للأفراد[4]. الا أن هذه الحرية لايمكن

---

(١) عرف الرق فى الشرع بأنه : "عجز حكمى شرع فى الاصل جزاء عن الكفر" انظر: الجرجانى ، التعريفات : ٩٩ .

(٢) النساء : ٢٩ .

(٣) انظر مزيد تفصيل عند الحديث عن حرية التعاقد فى الاسلام ص(٢٦٦)

(٤) انظر تفصيل هذه المسألة فى الباب الثانى عند الحديث عن حرية التعاقد فى الاسلام ص (٢٦٩)

أن تكون مطلقة في الشرع ، بل لا بد من تقييد ها كما سيتبين فيمابعد .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : (والى مدين أخاهم شعيبا ، قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره ، ولا تنقصوا المكيال والميزان ، إنى أراكم بخير ، وإنى أخاف عليكم عذاب يوم محيط . وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ، ولا تبخسوا الناس اشياءهم ، ولا تعثوا فى الأرض مفسدين . بقيت الله خير لكم إن كنتم مؤمنين ، وما أنا عليكم بحفيظ . قالوا ياشعيب أصلواتك تأمرك أن نترك مايعبد آباؤنا ، أو أن نفعل فى أموالنا مانشاء إنك لأنت الحليم الرشيد) .(1)

فهذه الآيات تحكى قصة نبى الله شعيب ، اذ أرسل الى قومه أهل مدين ، و أمر أن يبلغهم أمرين هامين هما : عبادة الله وحده الإله الحق وترك مايعبدون من دونه من آلهه باطلة . والأمر الثانى هو ايفاء الكيل والوزن وترك بخس الناس ونقصهم حقوقهم ، بل يجب عليهم أن يعطو كل ذى حق حقه . الا أن أهل مدين أبوا أن يهتدوا وأنكروا على شعيب ما أتى به واستهزؤا به . . والذى يمكن استفادته من هذه الآيات مما يتعلق بموضوع الحرية والتدخل يمكن اجماله فيمايلى :(2)

(1) هود : ٨٤-٨٧ . وانظر : د . عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٧٢ ، ٧٣ ، حيث أشار الى دلالة هذه الآيات على حرص الشريعة على تقييد تصرفات الناس فى أموالهم .

(2) هذه الآيات نزلت لحكاية قصة أهل مدين ، الا أنها تصح أن تكون تشريعا فى الاسلام ، لأن شرع من قبلنا شرع لنا ان لم يرد فى شرعنا ما ينسخه ، كما هو مذهب الجمهور . انظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه : ٩٤ . بل قد ورد فى شرعنا مايقرر الأحكام الواردة فى هذه الآيات ، مما هو تشريع للمسلمين على الخصوص ، نحو قوله تعالى : (وأوفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاط المستقيم) الاسراء : ٣٥ ، وقوله : (ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون . واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون) المطففين : ١ - ٣ . وغيرها من الآيات .

(١) أن هذه الآيات اشتملت على عدة أوامر تتصل بمعاملات الأفراد الشخصية وحرياتهم الاقتصادية ، وتلزمهم فيها باتباع منهج محدد . وبالتالي يتبين وجود علاقة بين الشرع والسلوك الاقتصادي للأفراد ، وأنه لا يوجد فصل بين الشرع ومعاملات الأفراد وتصرفاتهم الشخصية ، أو بعبارة أخرى بين الشرع والاقتصاد.[1] وعلى الدولة في الاسلام ـ بصفتها القائمة على تنفيذ الشرع ـ أن تعمل على تنفيذ جميع الأوامر الشرعية في هذا الشأن .

(٢) أن الأفراد الذين نزل هذا الخطاب في شأنهم أنكروا أن يكون من حق الشرع أن يتدخل في حرياتهم الاقتصادية والحجر عليهم في بعض التصرفات ، فقالوا : (أصلواتك تأمرك أن نترك مايعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا مانشاء) قال النسفي في تفسير هذه الآية : " فقالوا على وجه الاستهزاء أصلواتك تأمرك أن تأمرنا بترك عبادة ماكان يعبد آباؤنا ، أو أن نترك التبسط في أموالنا مانشاء من ايفاء ونقص "[2] وهذا الاستفهام كما هو على سبيل الاستهزاء فهو على سبيل الانكار أيضا ، اذ تقرر لديهم أن الحرية الاقتصادية مطلقة للأفراد ، وأن من حق الفرد أن يتصرف في أمواله كيف يشاء ، دون أن يكون من حق أحد ـ مهما كان ـ أن يفرض له سلوكا أو ينهاه عن تصرف الا أن الحق هو خلاف ما تقرر في أذهانهم .

(٣) أن هاتين النتيجتين المتقدمتين من صحة التدخل في نشاط الافراد وصحة تقييد الحرية الاقتصادية الفردية ، ليستا نتائج مطلقة ولا يصح أن يستفاد منها صحة منع الأفراد من أى تصرف اقتصادى . وانما المستفاد من هذه الآيات من حيث العموم هو صحة هذا الأصل وهذا المبدأ في الشرع الاسلامي ، وأن تدخل الدولة وتقييد النشاط الاقتصادى

---

(١) سيد قطب ، في ظلال القرآن : ١٢ / ١٢٨ ومابعدها .
(٢) تفسير النسفي : ١ / ٢٠١ .

الفردى أصلان معتبران فى الشرع الاسلامى، فلا يقال فى الاسلام ان تدخل الدولة ممتنع من حيث الأصل أو أن الفرد من حقه ان يتصرف فى أمواله كيف يشاء . أما من حيث الخصوص فان هذه الآيات تفيد الأمر بترك التطفيف فى المكيل والموزون وترك بخس الناس أشياءهم، وهو كما قال النسفى : " كانوا ينقصون من أثمان مايشترون من الأشياء"[١] وقد ذكر المفسرون أن مما كان يفعله قوم شعيب ونهوا عنه كسر الدنانير والدراهم . قال القرطبى : "كانوا يقرضون من اطراف الصحاح ، لتفضل لهم القراضة"[٢] وقال البيضاوى : " وقيل المراد بالبخس المكس، كأخذ العشور فى المعاملات. والعثو السرقة وقطع الطريق والغارة"[٣] وفى تفسير ابن كثير : " قال الثورى فى قوله : (أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء) يعنون الزكاة"[٤] ولعلهم كانوا ينكرون أن يفرض الشرع فى أموالهم فرائض معينة كالزكاة مثلا . وفرض الزكاة ونحوها يعنى ان الشرع لا يقف عند مجرد النهى عن تصرفات معينة بل يوجب بعض التصرفات ويفرض فى الأموال مايشاء . وقد قرأت هذه الآية عند بعضهم : (أو أن

---

(١) المصدر نفسه : ١/ ٢٠٠ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن : ٩ / ٨٨ . وانظر : ابن العربى ، أحكام القرآن : ٣ /١٠٥١، ١٠٥٢ . وفيه قوله : " وكسر الدراهم والدنانير ذنب عظيم، لأنها الواسطة فى تقدير قيم الأشياء ، والسبيل الى معرفة كمية الأموال وتنزيلها فى المعاوضات . حتى عبر عنها بعض العلماء الى أن يقولوا انها القاضى بين الأموال عند اختلاف المقادير أو جهلها وان من حبسها أو لم يصرفها فكأنه حبس القاضى وحجبه عن الناس، والدراهم والدنانير اذا كانت صحاحا قام معناها وظهرت فائدتها فاذا كسرت صارت سلعة وبطلت الفائدة فيها فأضر ذلك بالناس فلأجله حرم".

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل : ١٩٢ .

(٤) الصابونى ، مختصر تفسير ابن كثير: ٢ / ٢٢٩ .

تفعل فى أموالنا ما تشاء) بالتاء فى الفعلين.[1] وهذه القراءة أبلغ فى الدلالة على حق الشرع فى التدخل ، اذ أنها لا تكتفى بمجرد المنع من التصرف غير الشرعى ثم يترك الأفراد يتصرفون فى أموالهم بأنفسهم بل ان الشرع يتدخل ليتصرف فى الأموال كيف يشاء. وبالتالى فإن النتيجة القريبة المستخرجة من هذه الآيات هى أن يقال ان من حق الدولة أن تلزم بالعدل والقسط فى المعاملات ، وتمنع من التطفيف فى المكيل والموزون ، وتلزم بدفع الثمن الحقيقى والعادل للسلع دون بخس كما أنها تلزم بما فرضه الشرع من فرائض مالية كالزكاة مثلا. كما أن الدولة تمنع وتمتنع عن المكس ونحوه من الضرائب الجائرة ، وتمنع من الفساد فى الأرض بالسرقة وقطع الطريق ونحو ذلك.

(٤) وفى قوله تعالى : (بقيت الله خير لكم ان كنتم مؤمنين وما أنا عليكم بحفيظ) اشارة الى أن الرقابة الحقيقية لتنفيذ أوامر الشرع والانتهاء عن نواهيه انما تصدر من المؤمن نفسه بدافع ايمانه ومراقبته لربه ورجائه لخيره وثوابه.[2] أما الرقابة الخارجية الصادرة من ولى الأمر ونحوه فلا ترقى لمستوى الرقابة الذاتية الصادرة عن المؤمن نفسه ، اذ يصعب على الرقابة الخارجية الاحاطة والشمول لجميع التصرفات من الأفراد وفى كل الأوقات ، مهما أوتيت من قدرة وتوسع. قال القرطبى فى تفسير قوله : (وما أنا عليكم بحفيظ) : " أى رقيب أرقبكم عند كيلكم ووزنكم أى لا يمكننى شهود كل معاملة تصدر منكم حتى أؤاخذكم بايفاء الحق"[3]

---

(١) وهى قراءة السلمى والضحاك بن قيس. انظر: القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٩ / ٨٧ . البيضاوى ، أنوار التنزيل واسرار التأويل ١٩١ .

(٢) ذكر المفسرون عدة معانى فى تفسير قوله : (بقيت الله ..) منها رزق الله ، أو طاعته ، أو وصيته ، أو مايفضل لكم من الربح بعد الوفاء .... أنظر: القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن : ٩ / ٨٦ . الصابوني ، مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٢٢٩ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن : ٩ / ٨٦ .

وعليه فان الدولة الاسلامية لن يكون هدفها الأول فرض رقابة وسيطرة خارجية لتنفيذ الأوامر وتحقيق المصالح ، بل ستهدف أولا الى زرع رقابة ذاتية فى نفوس الأفراد بنشر مبادىء الاسلام وتعليمها للناس وترسيخ مفاهيم الدين فى قلوبهم ، واقناعهم بأن ماتقوم به الدولة يتفق مع الشرع ويحقق مصالحهم العامة ، فهذه هى الوظيفة الأولى للدولة الاسلامية ، لتتمكن من ايجاد رقابة داخلية ذاتية هى أعلى واسمى من الرقابة الخارجية.

الدليل الرابع :

قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)[1].

ففى هذه الآية الأمر بوجوب طاعة الله أولا فى كل ما أمر به عز وجل أو نهى عنه ، وفيها أيضا الأمر بوجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثانيا فى كل ما يبلغه عن ربه من أوامر ونواهى ، وفيها ثالثا الأمر بطاعة أولى الأمر ، ولاشك ان طاعة الله وطاعة رسوله فيمايبلغه عن ربه غير منحصره أو مستثناه ، بل هى على عمومها فى كل أمر أو نهى . قال تعالى مخبرا عن نفسه : (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)[2] وقال تعالى عن الرسول صلى الله عليه وسلم : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموا فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)[3].

أما طاعة أولى الأمر فان ظاهر هذه الآية يفيد وجوب طاعتهم ،

---

(١) النساء : ٥٩ .
(٢) الأعراف : ٥٤ .
(٣) النساء : ٦٥ .

ولا شك ان طاعتهم تعني أمتثال ما أمروا به وترك مانهوا عنه. فان كان الأمر كذلك فما وجه دلالة هذه الآية على تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتقييدها للحرية الاقتصادية الفردية ؟ وهل وجوب طاعة أولي الأمر في هذه الآية باق على عمومه ، مما يعني أن كل أمر أو نهي تتدخل به الدولة في النشاط الاقتصادي يصبح لازما واجب النفاذ ؟

لكي تتم الاجابة على كل هذا لابد من الاشارة الى بعض الأمور المتعلقة بهذه الآية وهي :

أ) أنه قد وقع الخلاف بين المفسرين في المراد بأولي الأمر في الآية، فقيل هم الحكام والامراء ، وقيل هم الفقهاء والعلماء ، وقيل غير ذلك[(١)].

والأولى أن يقال إن الآية تشمل الامراء كما تشمل العلماء أيضا[(٢)].

فمما يدل على أن الآية تشمل الامراء مارواه البخاري بسنده عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية : " نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي اذ بعثه صلى الله عليه وسلم في سرّية"[(٣)] وأيضا فقد تقدم هذه الآية الأمر بأداء الأمانات ، وذكر العدل في قوله : (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ....) وهذا لمن يملك الحكم بين الناس وتنفيذ الأحكام من الأمراء والقضاة. أما مايدل على أن الآية تشمل العلماء فهو ماورد في تمام هذه الآية من قوله : (فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) فأمر برد المتنازع فيه الى الكتاب والسنة لمعرفة الحكم الشرعي فيه . ومعرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها إنما هو للعلماء . وعليه فان الآية تفيد وجوب طاعة الحكام كما تفيد وجوب طاعة العلماء.

---

(١) ذكر بعضهم ان المراد بالآية أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم. وقيل أبوبكر وعمر خاصة . انظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٥٩ . ابن حجر فتح الباري : ٨ / ٢٥٤ ، البيضاوي ، انوار التنزيل واسرار التأويل :١٢٠.

(٢) وهو ماذهب اليه : الجصاص، أحكام القرآن : ٢ / ٢١٠ ، ٢١١ . وابن العربي ، أحكام القرآن : ١ : ٤٥١ ، ٤٥٢ ، والقرطبي ، الجامع لاحكام القرآن : ٥ / ٢٦٠ ، والكيا الهرّاسي، أحكام القرآن : ٢ / ٤٧٢ . ورجح الشافعي أنها في الأمراء ، انظر : الرسالة : ٤٦ . ورجح مالك أنها في أهل العلم، انظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٥٩ .

(٣) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٨ / ٢٥٣ ، وانظر : صحيح مسلم =

ففى مجال تدخل الدولة ان كان الحاكم ممن يستطيع معرفة الأحكام الشرعية ، ورد المسائل المتنازع فيها الى كتاب الله وسنة رسوله، فان طاعته تجب حينئذ ، والا فيلزمه الاستعانة بأهل العلم والاختصاص، وتصبح طاعته موقوفة على موافقتهم.

ب) ان طاعة ولى الأمر تعنى امتثال الأوامر واجتناب النواهى . فهل كل ما يأمر به ولى الأمر تجب طاعته فيه وكل ماينهى عنه يجب تركه والانتهاء عنه؟ الصحيح أنه ليس كل أمر أو نهى للحاكم تجب طاعته فيه. بل ان طاعته تتحدد بحدود طاعة الله ورسوله، ولذا فقد تقدم الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله الأمر بطاعة أولى الأمر ، لبيان ان طاعتهم تنحصر فيما لايتنافى مع طاعة الله ورسوله. ولذا أيضا لم يتكرر لفظ العامل " وأطيعوا" فى أولى الأمر، لبيان ان طاعة أولى الأمر لاتجب استقلالا ، وانما تجب تبعا لطاعة الله ورسوله.[1] قال ابن حجر: " قال الطيبى : اعاد الفعل فى قوله (واطيعوا الرسول) اشارة الى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يعده فى أولى الأمر ، اشارة الى أنه يوجد فيهم من لاتجب طاعته ثم بين ذلك بقوله (فان تنازعتم فى شيء) كأنه قيل فان لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم ، وردوا ماتخالفتم فيه الى حكم الله ورسوله".[2] ويدل على هذا أيضا ماتقدم من أن هذه الآية نزلت فى عبد الله بن حذافة حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم فى سريه وقد روى البخارى قصته حيث قال : " عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث جيشا ، وأمر عليهم رجلا ، فأوقد نارا وقال : أدخلوها . فأراد وا أن يدخلوها وقال آخرون : انما فررنا منها . فذكروا للنبى صلى الله عليه وسلم فقال

= مع شرح النووى : ١٢ / ٢٢٣ .

(١) انظر ماتقدم ص(٣٠) من مبحث حدود سلطة الدولة فى الاسلام وانظر : ابن القيم ، اعلام الموقعين : ١ / ٤٨ .

(٢) فتح البارى : ١٣ / ١١١ ، ١١٢ .

للذين أرادوا أن يدخلوها : لو دخلوها لم يزالوا فيها الى يوم القيامة.
وقال للآخرين : لاطاعة فى المعصية انما الطاعة فى المعروف[1] ، فنزول هذه الآية فى هذه القصة لبيان أنه فى حالة التنازع فى امتثال أوامر ولى الأمر يكون الرجوع فى ذلك الى الله والى الرسول . وفى ذلك دلالة على صحة التنازع فى أوامر أولى الأمر وان طاعتهم ليست مطلقة ، والا لما صح التنازع فى أوامرهم .

جـ) اذا كانت طاعة ولى الأمر تجب فى كل أمر ونهى لايتعارضان مع كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فما مدى علاقة هذا الحكم بتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتقييدها للحرية الاقتصادية الفردية ؟

ذهب الشيخ محمد باقر الصدر الى أن الآية تفيد صحة مبدأ اشراف ولى الأمر على النشاط الاقتصادى وتدخله لحماية المصالح العامة وتحديد حريات الأفراد الاقتصادية . وذلك ان الآية أوجبت طاعة ولى الأمر ، مما يعطى ولى الأمر الحق فى التدخل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الاسلامى فيه ، على أن يكون ذلك فى حدود دائرة الشرع ، فلا يحل محرما أو يحرم واجبا ، وذكر أن ذلك يقع فى حدود دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية ، فما أمر به من ذلك أصبح واجبا ومانهى عنه وجب الامتناع عنه . ومثل لذلك باحياء الأرض واستخراج المعادن ، وشق الأنهار ، ونحو ذلك من الأنشطة المباحة .[2]

ولعل الأولى أن يقال إن هذه الآية تفيد وجوب طاعة ولى الأمر فيما هو طاعة لله ورسوله مما هو من مهمات ولى الأمر ، نحو أن يقوم ولى الأمر بالأمر بشعائر الدين أو الجهاد فى سبيل الله أو حفظ الأمن

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ٢٣٣ .
(٢) اقتصادنا : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

أو تحصيل الزكاة أو المنع من المعاملات المحرمة فى الشرع أو تنفيذ العقود الشرعية ونحو ذلك ، فانه تجب طاعته فى كل ذلك ، لأنه يؤدى وظائف شرعية تتفق مع طاعة الله وطاعة رسوله . أما الاستدلال بهذه الآية على خصوص مسألة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، فانه ان كان هذا التدخل تطبيقا للشرع فقد وجبت طاعتها حينئذ على الأفراد . وبالتالى فان تدخلها هذا يكتسب صفة شرعية فيسهل تنفيذه ، ويقبل الأفراد على الالتزام به ، لأنهم بذلك ينفذون أوامر الله بوجوب طاعة ولى الأمر ، فيقل التهرب وتسهل مهمة الدولة فى التنفيذ والمراقبة . وماعدا ذلك من الاستدلال بهذه الآية على صحة تدخل الدولة فيأنشطة محددة من الاقتصاد الاسلامى وصحة تقييدها للحرية الاقتصادية الفردية فانه ليس فى الآية مايدل على ذلك ، بل دلالة الآية تنحصرمن حيث العموم فيما تقدم . وكذلك القول بأن الآية تفيد صحة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فى حدود دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية فتأمر به أو تنهى عنه اذا رأت المصلحة فى ذلك وتصبح طاعتها حيئنذ واجبة . . . . فهو استدلال بعيد ، وليست الآية نصا فى ذلك ، بل لو قيل ان الآية تدل على صحة تدخل الدولة فى دائرة الواجب فى الشريعة الاسلامية أو المحرم ، لتأمر بكل واجب وتنهى عن كل محرم ، لكان ذلك صحيحا ، لأن الأمر بالواجب والنهى عن المحرم مما هومسلم به فى الشريعة الاسلامية ، ويدخل تحت وظيفة الدولة الاسلامية ، أما الأمر بالمباح أو النهى عنه فليس أمرا مسلما على اطلاقه ، وعلى فرض التسليم بحق ولى الأمر فى الأمربالمباح أو النهى عنه ، فان هذا الحق لايؤخذ من هذه الآية وحدها ، وانما تدل عليه أدلة أخرى نحو الأمر بسد الذرائع والعمل على تحقيق المصلحة العامة . . . ونحو ذلك.[1]

---

(١) انظر مايأتى ص (١٠١) .

الدليل الخامس :

وفى القرآن الكريم آيات عديدة تفيد صحة تملك الأفراد للأموال ، وثبوت حقهم فى التصرف فيما يملكون ، وحرمة الاعتداء على هذه الملكية سواء أكان هذا الاعتداء من قبل الأفراد أو من قبل السلطة الحاكمة ، قال تعالى فى شأن اليتامى : (ولا تأكلوا أموالهم الى اموالكم إنه كان حوبا كبيرا)(١) فنسب الاموال الى اليتامى ، وبيّن صحة تملكهم لها ، وفرّق بين أموالهم وأموال الأولياء والأوصياء ، وحرّم الاعتداء عليها ، واعتبر هذا الاعتداء ظلما عظيما . وهذا يعنى أن حرية الملكية وعدم صحة التدخل لالغائها أمر مقرر فى الشرع . ومن ذلك أيضا الآيات الدّالة على وجوب النفقات الشرعية والصدقات والكفّارات ، والآيات الدّالة على حرمة الاعتداء على الأموال وسرقتها وعقوبة السارق ، قال تعالى : (والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم)(٢) وكذا الآيات التى شرّعت الأرث فى الاسلام وحدّدت الأنصبة . . ونحو ذلك من الآيات الدّاله على أن التشريع الاسلامى أقر الملكية الفردية وأمر بحفظها وصيانتها وحرّم الاعتداء عليها .

وعليه فانه يصح أن يقال هنا ابتداءا ان الاسلام أقر العمل بالحرية الاقتصادية ، على اعتبار أن حرية الملكية هى أحد أهم عناصر الحرية الاقتصادية ، كما سيتم تبيينه فيما بعد .(٣)

وخلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها فى النقاط التالية :

(١) أن الحرية الاقتصادية واعطاء الفرد حق التصرف بمحض اختياره فى الأموال والمعاملات والعقود ونحو ذلك ، هى فى نظر الشرع أولى من الحجر والتقييد وابطال حق الفرد فى التصرف.

---

(١) النساء : ٢ .
(٢) المائدة : ٣٨ .
(٣) انظر تفصيل هذا فى الباب الثالث عند الحديث عن حرية الملك فى الاسلام ص(٦٢٤)

(٢) أن الشرع أقر الحرية الاقتصادية وجعلها أصلا ثابتا ، وذلك باقراره لأهم عناصر الحرية ، وهى حرية التعامل والتعاقد (الرضى) ، وحرية الملك والتصرف فى الشىء المملوك . وسيأتى تفصيل هذه القاعدة فيما بعد .

(٣) ان الحرية الاقتصادية فى الشرع ليست حرية مطلقة بل مقيدة ، فالفرد لا يستطيع أن يتصرف فى أمواله كما يشاء .

(٤) من حق ولى الأمر أن يتدخل لتنفيذ أوامر الشرع ومراعاة حدوده ، وتجب طاعته حينئذ ، وسيأتى فيما بعد بيان لأهم الأدوار التى يمكن أن يقوم بتنفيذها ولى الأمر .

"" المبحث الثانى ""

تقييد ولى الأمر للمباح ، ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل

تعريف المباح : يعتبر المباح أحد الأقسام الخمسة للحكم التكليفى، وقد عرفه الأصوليون بأنه : " ما أذن الله فى فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه ولا مدحه".(1)

حق ولى الأمر فى تقييد المباح :

اذا تبين أن المباح هو ما أذن الله فى فعله أو تركه ، فهل من حق ولى الأمر أن يوجب فعل المباح أو يوجب تركه ، فيصبح واجب الفعل أو واجب الترك على الأفراد ، بأمر ولى الأمر، وتزول عنه صفة التخيير؟ فى المسألة اتجاهان ، وفيما يلى ذكرهما وتفصيل مايمكن أن يستدل به لهما وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب :

أولا : ذهب بعض الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنفية الى القول بصحة أمر ولى الأمر بالمباح أو نهيه عنه ، متى كان فى ذلك مصلحة عامة وتجب طاعته حينئذ ، وأفتوا بوجوب صوم ثلاثة أيام قبل الخروج لصلاة الاستسقاء ، اذا أمر ولى الأمر بذلك .(2) قالوا : لأن طاعته فيما ليس معصية واجبة كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، واطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم)(3) وبالتالى تجب طاعته فيما أمر به

---

(1) ابن قدامه، روضة الناظر: ٢١ ، وانظر: الشاطبي، الموافقات: ١ / ٦٣ . ابن النجار، شرح الكوكب المنير: ١ / ٤٢٢ . الآمدى، الاحكام : ١ / ١٧٥ . وبقية اقسام الحكم التكليفى هى : الواجب، والمندوب، والمحرم والمكروه .

(2) الهيتمى تحفة المحتاج : ٣ / ٦٨ ، والشربينى ، مغنى المحتاج : ١ / ٣٢٢ . حاشية الدسوقى : ١ / ٤٠٦، ابن عابدين ، رد المختار :١/ ١٨٥ .

(3) النساء : ٥٩ .

مما ليس فيه معصية ، من مباح فى الأمر به أو النهى عنه مصلحة عامة أو مسنون أو واجب أمر بهما . جاء فى حاشية الدسوقى عند الحديث عن وجوب طاعة ولى الأمر إن أمر بصوم أو صدقة قبل صلاة الاستسقاء ، قوله " لأنه ان أمر بمندوب أو مباح وجبت طاعته وان أمر بمكروه ففى وجوب طاعته قولان ، وان أمر بمحرم فلا يطاع ، قولا واحدا ، اذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . وأعلم أن محل كون الامام اذ أمر بمباح أو مندوب تجب طاعته اذا كان ما أمر به من المصالح العامة"(١) وفى حاشية الشروانى على التحفة : " فيجب عليهم طاعته فيما ليس بحرام ولا مكروه من مسنون وكذا مباح ان كان فيه مصلحة عامة ، والواجب يتأكد وجوبه بأمره به"(٢) وجاء فى حاشية ابن عابدين : " اذا أمر الامام بالصيام - غير الأيام المنهيه - وجب لما قدمناه فى باب العيد من أن طاعة الامام فيما ليس بمعصية واجبة"(٣) ونهى ولى الأمر فى ذلك كأمره أيضا ، فإن نهى عما هو مكروه أو حرام أو مباح فى النهى عنه مصلحة عامة ، فانه يجب حينئذ الامتناع عن ذلك ، وأشار الى ذلك الشروانى بقوله : " وظاهر أن منهيه كمأموره فيمتنع ارتكابه ولو مباحا على التفصيل فى المأمور "(٤) .

وبهذا القول أخذ بعض الباحثين فى الوقت الحاضر ، فقد ذكر الشيخ مصطفى الزرقا أن " نصوص الفقهاء فى مختلف الأبواب تفيد أن السلطان اذا أمر بأمر فى موضوع اجتهادى - أى قابل للاجتهاد ، غير مصادم للنصوص القطعية فى الشريعة - كان أمره واجب الاحترام

---

(١) حاشية الدسوقى : جـ١ / ٤٠٦ ، ٤٠٧ . وانظر : عليش ، منح الجليل : ٢٨٦/١ .
(٢) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج : ٣ / ٦٩ .
(٣) حاشية ابن عابدين : ٢ / ١٨٥ . وذكر فى موضع آخر ان ابن نجيم نقل عن أئمة الحنفية ان طاعة الامام فى غير معصية واجبة ، فلو أمر بصوم يوم وجب . انظر الحاشية : ٥ / ٤٢٢ .
(٤) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج : ٣ / ٧٠ . وانظر : حاشية البجيرمى على المنهج : ١ / ٤٣٩ .

والتنفيذ شرعا . فلو منع بعض العقود لمصلحة طارئة واجبة الرعاية، وقد كانت تلك العقود جائزة نافذة شرعا، فانها تصبح بمقتضى منعه باطلة أو موقوفة، على حسب الأمر". (١)

اذا تبين ماتقدم فانه يصح أن يقال حينئذ ان تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية، كما يشمل الأمر بالواجب أو النهي عن المحرم، يشمل أيضا التصرفات الاقتصادية المباحة، فتتدخل الدولة في الأمر بها وايجابها على الأفراد، أو النهي عنها ومنع الأفراد من ممارستها، متى رأت الدولة أن في ذلك مصلحة عامة، كما أشار الى ذلك الشيخ محمد باقر الصدر، حيث أشار الى أن تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية في الاسلام يشمل منطقة الفراغ في التشريع أي الأفعال المباحة، حيث قال : " وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم (٢) كل فعل مباح تشريعيا بطبيعته . فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، فاذا منع الأمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراما، واذا أمر به، أصبح واجبا . . . . فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ". (٣)

ثانيا : وذهب بعضهم الى أنه ليس من حق ولي الأمر ان يأمر بالمباح أو ينهى عنه . واشار الى هذا القول الألوسي عند تفسير قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله . . . .) قال : " . . . . ثم ان وجوب الطاعة لهم ماداموا على الحق، فلا تجب طاعتهم فيما خالف الشرع . . . وهل يشمل المباح أم لا ؟ فيه خلاف فقيل : انه لا يجب

(١) المدخل للفقه الاسلامي : ١ / ١٩١ . د . عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٢٦٢ .
(٢) يشير الى قوله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول . . .) الآية .
(٣) اقتصادنا : ٦٥٦ .

طاعتهم فيه ، لأنه لا يجوز لأحد أن يحرم ما حلله الله تعالى ، ولا أن يحلل ما حرمه الله تعالى . . " [١] ونقل البجيرمي عن بعض الشافعية أنه لا عبرة بأمر المباح نفيا واثباتا [٢] . ولم أجد من ذكر أدلة لهذا المذهب سوى ماتقدم في النقل عن الألوسي من أنه ليس لأحد ان يحرم ما أحله الله تعالى . . . الا أنه يمكن أن يستدل لهذا المذهب بأدلة كثيرة منها :

(١) ما ورد من آيات عديدة تفيد ذم الذين يحرمون ما أحله الله . قال تعالى : (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق) [٣] ولا شك أن المباحات تدخل ضمن زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق . وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) [٤] ومنع الدولة من المباح فيه نوع اعتداء ، ويشمل بوجه ما تحريم الطيبات التى أحلها الله لنا . بل ان الله لم يرض للرسول صلى الله عليه وسلم أن يحرم على نفسه ماهو مباح ، قال تعالى : (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضات أزواجك والله غفور رحيم) [٥] فالرسول صلى الله عليه وسلم منع نفسه من المباح [٦] ، الا أن الله أنكر عليه ذلك ، علما بأن

---

(١) روح المعانى : ٥/ ٦٦ . الا أن الألوسي لم يذكر من هو الذى قال بهذا القول . وانظر : العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢/ ٢٦١ .
(٢) حاشية البجيرمى على الخطيب : ١/ ٤٣٩ .
(٣) الأعراف : ٣٢ .
(٤) المائدة : ٨٧ .
(٥) التحريم : ١ .
(٦) والمباح الذى حرمه الرسول صلى الله عليه وسلم على نفسه هو شرب العسل . فقد روى البخارى بسنده عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلا عند زينب بنت جحش ويمكث عندها ، فواطأت أنا وحفصة لمن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت مغافير؟ إنى أجد منك ريح مغافير . قال لا ولكنى كنت أشرب عسلا عند زينب ابنة جحش فلن أعود له " صحيح البخارى مع =

الامتناع عن المباح هنا اقتصر على نفسه صلى الله عليه وسلم دون أن يأمر به غيره من الناس ، بل ولم يمتنع عنه صلى الله عليه وسلم الا لما رأى فيه من المصلحة ، وهى كما حكاها القرآن طلب رضى أزواجه ، الا أن الله رأى أن هذه المصلحة لا ترقى لحد اباحة تحريم المباح على نفسه .

(٢) ومنها أنه سبحانه وتعالى اذ أبقى بعض التصرفات مباحة انما أبقاها لحكمة ومصلحة فى بقائها كذلك ، اذ يستحيل ان تكون أحكام الشرع ـ والمباح أحدها ـ غير مبنية على مصالح ظاهرة . فمن ذلك مثلا فى المباح التوسع على الناس ونفعهم والتمتع بالنعم وشكر الله عليها [(١)] . وفى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها " [(٢)] فقوله : " رحمة لكم " فيه اشارة الى الحكمة فى المباح ، وأن بقاءه كذلك رحمة للناس . ففى تقدم ولى الأمر لتغيير صفة المباح لمصلحة يراها هو نوع مناقضة للمصلحة الأصلية التى رآها الشارع . وقد روى البزار بسنده مرفوعا : " ما أحل الله فى كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فان الله لم يكن ينسى شيئا ، ثم تلا هذه الآية : (وماكان ربك نسيا) " [(٣)] .

(٣) ومنها مارواه الشيخان أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألته " [(٤)] فالحديث يفيد عظم أثم من سأل عن أمر مباح فحرم من أجل مسألته ، وذلك لما فيه من التضييق على الناس ومنعهم التصرف فيما كان مباحا لهم [(٥)] .

= شرحه فتح البارى : ٨/ ٦٥٦ . وقيل غير ذلك انظر : السيوطى ، لباب النقول فى اسباب النزول : ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(١) الشاطبى ، الموافقات : ١ / ٦٨ .

(٢) رواه الدارقطنى . أنظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٨ / ١٢١ وقال عنه النووى حديث حسن . انظر : ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٧١ .

(٣) انظر : ابن حجر ، فتح البارى : ١٣ / ٢٦٦ .

(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ٢٦٤ .

(٥) الشوكانى ، نيل الأوطار : ٨ / ١٢٣ .

وقيام ولى الأمر بالأمر بالمباح أو النهى عنه وتحريمه ، يؤدى الى هذه النتيجة ، وهى التضييق على المسلمين ومنعهم التصرف فيما أباحه الله لهم ، فيمتنع لذلك .

(٤) ومنها أن الاصوليين عرّفوا الحكم التكليفى بأنه : " خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير" وعليه يصح أن يقال ان المباح هو خطاب الشرع بالتخيير.(١) فهل من حق ولى الأمر حينئذ أن يخالف خطاب الشرع بالتخيير ، فيأمر بالمباح أو ينهى عنه لمصلحة يراها ؟ واذا قيل مثلا ان الله أباح الطلاق . فهل من حق ولى الأمر اذا ظهرت مصلحة فى المنع من الطلاق أن يمنع منه ؟ وهل يصبح هذا المنع لازما فلا تطلق الزوجة وان طلق الزوج ؟ وان قيل مثلا ان الله تعالى يقول : (فانحكوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع....)(٢) فاذا رأى ولى الأمر أن المصلحة فى المنع من تعدد الزوجات . فهل يصح المنع منه ، ويصبح زواج المخالف غير شرعى ؟ لاشك أن منع مثل هذه الأمور المباحة فى الأصل ليس من اختصاص ولى الأمر .

(٥) ومنها أن دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية واسعة ، فان جميع أوامر الشرع ونواهيه يمكن حصرها وتحديدها ، وماعدا ذلك من التصرفات فانه لاينحصر وهو واقع غالبا فى دائرة المباح ، سواء منها ماورد خطاب الشرع باباحته على التخصيص كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر وطعامه ...)(٣) الآية . ونحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الوضوء من لحوم الغنم : " ان شئت فتوضأ ، وان شئت فلا توضأ"(٤)

---

(١) عرف الآمدى المباح بأنه : " دلالة خطاب الشارع على التخيير بين فعل الشيء وتركه فى غير بدل" انظر : الاحكام فى أصول الأحكام : ١ / ١٧٥ .
(٢) النساء : ٣ .
(٣) المائدة : ٩٦ .
(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٤ / ٤٨ .

أو ماهو داخل في الاباحة على العموم، كما قال تعالى : (خلق لكم ما في الأرض جميعا)[1] وكما قال تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي الي محرما . . . .) الآية.[2] فاذا أعطي ولي الأمر الحق في تقييد هذا المباح فقد أعطي حقا واسعا لوصح لثبت بالنصوص والدلائل القطعية، ولما احتيج في اثباته الى تكلف دليل فانه باب عريض وأمر خطير في الشرع لما في ظاهره من اعطاء ولي الأمر حق تغيير أحكام المباحات وايجاب مالم يكن واجبا وتحريم مالم يكن محرما بأصل الشرع. ففي مسألة تدخل الدولة في الشئون الاقتصادية مثلا نجد أن أبواب البيع والقراض والرهن والاجاره ونحوها من أبواب المعاملات المتعلقة بالتجارة وكذلك الزراعة أو الصناعة أغلب مسائل هذه الأبواب داخل تحت حكم التصرفات المباحة في الشريعة الاسلامية ، فلو أعطي ولي الأمر حق التدخل في كل هذه التصرفات بما يراه مصلحة لأصبح دور ولي الأمر في التدخل في النشاط الاقتصادي في الاسلام من أوسع الأدوار ، ولأصبحت حرية الفرد في التصرف باختياره في النشاط الاقتصادي محصورة في أضيق الحدود، وهو أمر لم تشهد له نصوص الشرع ولا دلت عليه مبادؤه وتعاليمه العامة.

هذا بالنسبة للأدلة التي يمكن أن يوردها من يقول أنه ليس من حق ولي الأمر أن يتدخل في شأن المباح ، ويمكن أن يقال على ضوئهما إنه ليس من حق الدولة ان تتدخل - بمنع أو ايجاب - في الانشطة الاقتصادية التي جعلها الشرع مباحة وترك للأفراد حرية التصرف فيهما ، مادامت تصرفاتهم هذه لا تخرج عن حدود المباح .

أما بالنسبة لأقوال وأدلة من ذهب الى أن من حق ولي الأمر أن يأمر بالمباح أو ينهى عنه للمصلحة ، فان هذه الآراء والأدلة يمكن

---

(١) البقرة : ٢٩ .
(٢) الأنعام: ١٤٥ .

أن ترد عليها ردود ومناقشات يمكن تبيينها فيما يأتى :

(١) بالنسبة للآية : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . .) فقد تقدم الحديث عن هذه الآية وبيان وجه الدلالة فيها على تدخل الدولة في النشاط الاقتصادى . وذكر هناك بأن الاستدلال بهذه الآية على صحة تقييد الدولة للنشاط المباح استدلال بعيد اذ أنها ليست نصا فى ذلك بل إن الاستدلال بها على صحة تدخل الدولة فى الواجب أو المحرم فى الشريعة الاسلامية هو الأولى .[1]

(٢) أما ماذكروه من أن طاعة ولى الأمر فيما ليس بمعصية واجبة ، فاذا أُمِر الفرد بمباح أو نُهِى عنه فأطاع فانه لايرتكب معصية بذلك فكانت الطاعة واجبة . فهذا أمر مسلم الا انه يمكن أن يقال إنه خارج عن موضوع البحث . فان البحث عن حكم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى أو حكم تقييدها للمباح بصفة خاصة ، انما يقصد به حكم هذا التدخل ابتداءً . بمعنى هل من حق ولى الأمر شرعا أن يتدخل فى المباح فيأمر به أو ينهى عنه ؟ أما القول بأن طاعة ولى الأمر فيما ليس بمعصية واجبة ، فانه لبيان حكم طاعة المأمورين فى حالة صدور الأمر من قبل ولى الأمر . ولاشك أن حكم الطاعة بعد صدور الأمر يختلف عن حكم الشرع فى الأمر من قبل ولى الأمر ابتداءً . فانه قد يحكم بوجوب طاعة الأمر خوفا من الفتنة وشق عصا المسلمين وتفريق جماعتهم ، وهو ما أيدته الآثار نحو قوله صلى الله عليه وسلم : " عليك السمع والطاعة فى عسرك ويسرك ، ومنشطك ومكرهك وأثره عليك "[2] وعنه صلى الله عليه وسلم : " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره . . . . . "[3] قال النووى : " وهذه الأحاديث فى الحث على السمع

---

(١) انظر تفصيل هذا فى الحديث عن الدليل الرابع من المبحث السابق ص ٩٤ ومابعدها .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢٢٤ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢ / ٢٢٦ .

والطاعة فى جميع الأحوال وسببها اجتماع كلمة المسلمين ، فان الخلاف سبب لفساد أحوالهمفى دينهم ودنياهم" (١) واذا كانت هذه الآثار تدل على وجوب الطاعة في حال حصول الأمر فانها لاتدل على صحة الأمر ابتداء ، فان الأمر بما فيه عسر للرعية ، والأمر بما يكرهونه ، والأثرة عليهم بمعنى الاستئثار بالأموال ونحوها دونهم ، كل ذلك لايرضاه الاسلام لولاة الأمور . كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم : " اللهم من ولى من أمر أمتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولى من أمرأمتى شيئا فرفق بهم فارفق به" (٢) وعليه فانه ان قيل انه يجب على الرعية طاعة أمر ولى الأمر أو نهية فيما هو مباح ، فان هذا لايعنى دائما صحة اقدام ولى الأمر على الأمر أو النهى ابتداء ، بل قد يمتنع أمر ولى الأمر وتجب طاعته فى الوقت نفسه خوفا من الفتنة . وقد عبر عن هذا المعنى بعض الشافعية بقولهم : تجب طاعته ظاهرا لا باطنا . بمعنى أنه تجب طاعته فى الظاهر خوفا من الفتنة وان استطاع المأمور فى الباطن ألا يمتثل فانه لا يأثم . ومثلوا له بالأمر بالمكروه وبمباح لا مصلحة فيه (٣) . بل قد نص ابن حجر الهيتمى أن هذا لايقتصر على المكروه أو المباح الذى لا مصلحة فيه ، بل ان الأمر بالمباح مطلقا انما يجب امتثاله ظاهرا فقط . قال : " وقد تقرر فى الأمر بالمباح أنه يجب امتثاله ظاهرا فقط" (٤) وهذا يعنى أنه فى الباطن ان أمن الضرر والفتنة وقدر أن يفلت من التنفيذ فانه لايأثم على ذلك . وبالتالى يمكن أن يقال ان شروع ولى الأمر فى الأمر بالمباح أو النهى عنه ابتداء غير مسلم .

---

(١) شرح صحيح مسلم : ١٢ / ٢٢٥ .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢ / ٢١٢ ، ٢١٣ .
(٣) انظر : تحفة المحتاج وحاشية الشروانى عليها : ٣ / ٧١ .
(٤) تحفة المحتاج : ٣ / ٧٢ . ومنع من ذلك الشروانى ، وذكر أنه يجب الامتثال باطنا فى المباح اذا ظهرت المصلحة العامة وكان مما يحتمل عادة . الا انه لم يبين ماهو المباح الذى يحتمل عادة الأمر به . انظر : حاشية الشروانى على التحفة : ٣ / ٧٢ .

(٣) أما ماذكر من مثال الصيام قبل الخروج لصلاء الاستسقاء، وأنه يجب ان أمر به ولى الأمر امتثالا لأمره .. فان هذا الوجوب لايسلم لهم من وجوه :

أ - منها أن الامر بالصوم قبل صلاة الاستسقاء لم يرد به نص من القرآن ولا من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وانما هو اجتهاد الفقهاء، وذكروا أنه وسيلة لنزول الغيث، لما فيه من الاعانة على رياضة النفس وخشوع القلب والتذلل للرب، ولما للصائم من دعوة مجابة ...[1] الا أن هذا كله لايجعل الأمر بالصيام مندوبا على الآمر كما ذكروا .[2] فان المندوب فى الشرع يراد ف المسنون ، والسنة انما تعرف من قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله أو تقريره لا من اجتهاد المجتهدين، وخصوصا فى مسألة تتعلق بالعبادة وقد تقرر فى مسائل العبادة انهاتوقيفية، فلا يصح أن نسن سنةلم يسنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالتالى فقد رجح بعض الفقهاء أن الأمر بالصوم فى هذه المسألة غير مسنون .[3]

ب - وعلى فرض التسليم بأن أمر ولى الأمر بالصوم فى هذه المسألة مندوب ، فانه لايصح الاستدلال به على صحة أمره بالمباح . فان المندوب فى الشرع مأمور به لا على سبيل الوجوب بخلاف المباح فانه غير مأمور به . وأمر ولى الأمر بالمندوب أقرب الى التسليم من أمره بالمباح .

جـ - وعلى فرض التسليم أيضا بصحة الأمر بالصوم فان وجوب الصيام على المأمورين غير متفق عليه فقد منعه الحنابلة . جاء فى كشاف القناع:

---

(١) ابن حجر الهيتمى، تحفة المنحتاج : ٣/ ٦٨ . البهوتى، كشاف القناع ٢/ ٦٨ .

(٢) الشربينى، مغنى المحتاج : ١/ ٣٢١ .

(٣) وهو مارجحه المالكية انظر: ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ١٠٣، حاشية الدسوقى : ١/ ٤٠٦ ، محمد عليش، منح الجليل : ١/ ٢٨٦ .

"" ولا يلزمهم الصيام بأمره كالصدقة"" [1] أى أنه ان أمرهم بالصدقة فانها لا تجب عليهم أيضا . وهو أيضا اختيار بعض الشافعية والمالكية. [2] وهو الأولى لما تقدم من أنه ليس لأحد ان يفرض عبادة لم يأت بها الشرع.

(٤) أما ماذكره الشيخ محمد باقر الصدر من حق ولى الأمر فى التدخل فى التصرفات المباحة فى النشاط الاقتصادى، فانه مبنى على ماذكره من وجود منطقة فراغ فى التشريع الاقتصادى الاسلامى وقد تـرك للدولة حق ملئها بما تراه ملائما حسب الظروف المتطورة. وهو يرى أن منطقة الفراغ هذه تقع فى دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية . . . الا أن الراجح هو خلافما زعمه ، فان المباح فى الشريعة الاسلامية ليس فراغا وانما هو حكم شرعى ، كما تقدم من أن المباح أحد أقسام الحكم التكليفى الخمسة. والشريعة الاسلامية ليس فيها منطقة فراغ كيف وقد تقدم أن الشرع لم يخل من تأصيل أو تفصيل لكل حادثة ، كما دل عليه القرآن فى قوله : (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء) [3] قال الامام الشافعى فى بيان هذا المعنى : " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" [4] واذا سلم بوجود منطقة الفراغ هذه ، ففى أى الأوقات يتم ملؤها ؟ فما من وقت الا ومن حق ولى الأمر أن يدعى أن الظروف المتغيرة توجب تغيير الحكم ، وبالتالى لا يستقر حكم فى شأن التصرفات المباحة للأفراد فى الشئون الاقتصادية.

(٥) أما ماذكر من أن الأمر بالمباح أو النهى عنه إنما يصح من ولى الأمر ويلزم الرعية لما فيه من مصلحة عامة . . . فان هذا الدليل هو خير ما يُتَمَسَّك

(١) البهوتى ، كشاف القناع: ٢ / ٦٨ . وانظر: شرح منتهى الارادات: ١/٣٦٥.
(٢) انظر : الشربينى ، مغنى المحتاج : ١ / ٣٢٢ . حاشية الدسوقى : ١/٤٠٧ .
(٣) النحل : ٨٩ .
(٤) الرسالة : ١٤ . وانظر ماتقدم ص. ١٥

به فى هذه المسألة الا أنه يمكن مناقشته من وجوه :

أ : منها أن المصلحة العامة المتحققة فى الأمربالمباح أو النهى عنه ، هل يمكن مقابلتها بما تقدم من أدلة تدل فى مجملهاعلى أنه ليس من حق أحد ان يأمر بمباح أوينهى عنه ؟

ب ـ ومنها أن المصلحة هنا يناقضها مايتسبب فيه هذا الأمر أو النهى من ضرر خاص على المأمور به . وقد رأينا فقهاء الشافعية يرجحون أنه ان أمر ولى الأمر بصدقة أوعتق أو نحوه مما فيه اخراج مال ومشقة على النفس ،أن الصحيح عدم وجوب امتثال أمره ، كما جاء فى تحفة المحتاج : " ويظهر أن الوجوب ان سلم فى الاموال . والا فالفرق بينها وبين نحو الصوم واضح لمشقتها غالبا على النفوس "[1] ، وفى مغنى المحتاج : "ان الأمر بالعتق والصدقة لايجب امتثاله ، وهذا هو الظاهر . . . اذ نفس وجوب الصوم منازع فيه فما بالك باخراج المال الشاق على النفوس"[2] وبالتالى يمكن أن يقال على ضوء هذا أن كل مباح فى الأمر به ضرر ومشقة على النفوس يمنع ولى الأمر من التدخل فيه . وهو ما نص عليه ابن حجر الهيتمى بقوله : " . . . وكذا يقال فى كل أمر محرم عليه (أى على الامام) بأن كان بمباح فيه ضرر على المأمور به "[3] وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى المباح بالأمر به أو النهى عنه انما هو تدخل فى الأموال . وبالتالى فان مشقة هذا التدخل على النفوس ظاهرة وضرره لاينكر . فهل يسلم بصحة هذا التدخل للمصلحة ، أو يقال إن مثله مثل الأمر بالصدقة والعتق فلا يجب الامتثال ؟

جـ ـ ومنها أنه قد يسلم بأن هناك مصالح شرعية متحققة تجعل من

---

(١) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣ / ٧١ .

(٢) الشربينى ، مغنى المحتاج : ١ / ٣٢٢ .

(٣) تحفة المحتاج : ٣ / ٧١ ، وقوله : " وكذا يقال " أى يقال بوجوب الامتثال ظاهرا فقط لا باطنا ، الا أن يخاف الفتنة .

المباح أمرا لازم الفعل أو الترك وجب على ولى الأمر حينئذ ان يأمر بذلك ،الا أن الأمثلة التي يمكن أن يحدث فيها مثل هذا تكون خارجة عن أصل هذه المسألة . فان هذا البحث يختص بحكم تدخل ولى الأمر فى المباح المطلق الذى بقى على اباحته ولم يتعلق به ما يجعله خارجا عن حكم الاباحة ، والا ان تعلق به مايجعله واجبا أو محرما فانه يأخذ حكمه حينئذ ، ويصبح التدخل فيه تدخلا فى الأمر بالواجب أو النهى عن المحرم ، وهو خلاف التدخل فى المباح . وقد أشار الى هذه المسألة الشاطبى عند حديثه عن المباح حيثقال : " ... فانه اذا كان ذريعة الى ممنوع صار ممنوعا ، من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا "[1] وقسم المباح من حيث كونه وسيلة الى ثلاثة أقسام : " قسم يكون ذريعة الى منهى عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك . وقسم يكون ذريعة الى مأمور به .... وقسم لا يكون ذريعة الى شئ فهو المباح المطلق "[2] .

وهذا هو باب سد الذرائع فى الشريعة الاسلامية ، ونحوه القول بأن مالا يتم الواجب الا به فهو واجب . بمعنى أن كل فعل مباح يتوصل به الى المحرم غالبا فانه يجب الامتناع عنه . وكذلك كل فعل لا يتم الواجب الا به يصبح واجب الفعل . وهذه مسائل مستثناه من الأصل . وكل مسألة يمكن أن تبحث على خصوصها لينظر هل تؤدى غالبا الى محرم أو واجب ونحو ذلك . أما بقية المباح فانه ان كان فعله لا يؤدى الى محرم أو تركه لا يخل بواجب ، فانه يبقى على الحكم الأصلى مباحا يستوى فعله وتركه .

وعلى هذا يمكن ان يحمل مثلا ماورد عن الفقهاء من أن الزارع

---

(١) الموافقات : ١ / ٦٦ .
(٢) المصدر نفسه : ١ / ٦٦ .

أو الصانع أو البناء . . اذا أُحتيج الى زراعته أوصناعته أو نحو ذلك فأن من حق ولى الأمر أن يجبرهم على ذلك . فان الزراعة والصناعة ونحوها انما هى من حيث العموم فرض على الكفاية ، لكن من حيث دخول أى فرد بعينه فيها أو تركه لها فانه أمر مباح بالنسبة له . فليس من حق ولى الأمر ان يأمر أى فرد بعينه بالدخول أو الخروج فى أحد هذه المسائل مادامت حاجات الناس مقضية . فان احتاج الناس الى صناعة أو زراعة فرد أو طائفة معينة ، فان الأمر بالنسبة لهم يصبح فرض عين ، ويصح الأمر به حينئذ ، كما قال ابن تيمية : " فاذا كان الناس محتاجين الى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولى الأمر عليه اذا امتنعوا عنه بعوض المثل . . . "[(١)] اما ان لم يتعين الفعل على أحد بعينه فأنه ليس من حق ولى الأمر أن يجبره عليه ، وقد أشار ابن عابدين الى أن الفلاح فى الأرض الخراجية اذا ترك الزراعة لعذر أو لغيره ، فانه ليس من حق أحد أن يجبره على الزراعة والعود الى الأرض.[(٢)]

اذا تبين هذا كله فما هى النتيجة التى يمكن تحصيلها ؟ وهل يمكن أن يقال بناء على هذه المناقشات إنه ليس من حق ولى الأمر أن يأمر بمباح أو ينهى عنه مالم يتمحض واجبا أو محرما ؟[(٣)]

---

(١) الحسبة فى الاسلام: ٢٣ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ٥/ ١٩١، ١٩٢ .

(٣) الحق أن هذه المسألة مشتبهة ويصعب الخروج منها برأى جازم، ولو كان التوقف حلاً مثمرا لدعى اليه اشتباه هذه المسألة، بل قد توقف ابن مسعود رضى الله عنه حين سئل عن حكم طاعة أمراء المغازى . فقد روى عنه البخارى قوله : " لقد أتانى اليوم رجل فسألنى عن أمر ما دريت ما أرد عليه . فقال : أرأيت رجلا مؤدّيا نشيطا يخرج مع أمرائنا فى المغازى ، فيعزم علينا فى أشياء لا نحصيها فقلت له : والله ما أدرى ما أقول لك الا أنا كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فعسى ألا يعزم علينا فى أمر الا مرة حتى نفعله ، وإن أحدكم لن يزال بخير ما اتقى الله ، واذا شك فى نفسه شىء سأل رجلاً فشفاه منه ، وأوشك ألا تجدوه . والذى لا إله الا هو، ما أذكر =

لعل الأولى ان يقال إن هناك طرفين ووسطا فى حكم هذه المسألة:
أما الطرفان فهما : -

الأول : مايمكن أن يقال فيه إنه ليس لولى الأمر دور فى الأمر به أو النهى عنه . وهو يشمل مسائل العبادات ، فلا تصبح لأمره واجبة ولا تحرم لمجرد نهية ، مالم يرد دليل الشرع . كما تقدم فى مناقشة من قال بوجوب الصيام قبل الخروج للاستسقاء تنفيذا لأمر ولى الأمر (١) . ويدخل فى هذا الطرف كل أمر بمحرم أو نهى عن واجب مما هو مسلم اتفاقا .

الثانى : مايمكن أن يقال فيه إن لولى الأمر دورا فى الامر به أو النهى عنه غير منازع فيه . وهو يشمل الأمور التى هى من اختصاص ولاة الأمور اتفاقا ، وذلك نحو اعداد الجيوش وترتيبها وقتال الأعداء ، وتعيين الولاة والأمراء والقضاة والعاملين على اختلاف درجاتهم ، وفرض الرواتب والأعطيات

= ماغبرّ من الدنيا الا كالثغب شرب صفوة وبقى كدره" صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١٩/٦ . واذا كان ابن مسعود رضى الله عنه يرى أنهم كانوا يطيعون الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل ما يأمر به ثم يرى الزمان قد اختلف حتى انه لايدرى مايقول وهو قد توفى فى خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه وقبل حصول الفتن . فما هو الحكم في وقتنا الحاضر؟ واذا كان ابن مسعود قد توقف فى شأن طاعة أمراء المغازى والجهاد حيث الطاعة لازمة فى هذه الأمور لحاجتهم الى اجتماع الكلمة وتوحيد الصف . . فكيف يقال فى الأمور التى لاتتعلق بجهاد ولا قتال عدو؟ وقد استفاد ابن حجر من هذا الحديث جواز التوقف عن الافتاء فيما أشكل من أوامر أولى الأمر ، قال : " ويستفاد منه التوقف فى الافتاء فيما أشكل من الأمر ، كما لو أن بعض الأجناد استفتى ان السلطان عينّه فى أمر مخوف بمجرد التشهى وكلفه من ذلك ما لا يطيق . فمن أجابة بوجوب طاعة الأمام أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن اجابة بجواز الامتناع أشكل الأمر لما قد يفضى به ذلك الى الفتنة. فالصواب التوقف عن الجواب فى ذلك وأمثاله" فتح البارى : ١٢٠/٦ .

(١) انظر ما تقدم فى هذا المبحث : ص (١١٠)

لهم ونحو مايتعلق بشئون تنظيم البلاد والمدن وادارتها ، وحماية أمن البلاد ومصالح العامة ، ومايتعلق بالشئون المالية واعداد الميزانية وتحديد أوجه الصرف وادارة الأموال العامة . . . ونحو اعداد مواصفات ومقاييس وشروط تتعلق بصناعة السلع أو استيرادها تحقيقا للمصلحة العامة وكذلك مايتعلق بالشئون السياسية والعلاقات الدولية ، ونحو ذلك مما هو من اختصاص ولاة الأمور قطعا . فاذا ترجح لدى ولي الأمر أمر أو نهي من بين وجوه الاختيارات الممكنة أمامه ، فان هذه الأوامر أو النواهي تصبح واجبة الاحترام والتنفيذ على من تلزمهم . ولعل خير ماينقل في بيان هذا المعنى هو ماذكره البهوتي نقلا عن صاحب الفروع (١) من الحنابلة قال عند الحديث عن حكم طاعة أمر ولي الأمر بالصوم أو الصدقة قبل صلاة الاستسقاء : " ولا يلزمهم الصيام بأمره كالصدقة . مع أنهم صرحوا بوجوب طاعته في غير المعصية ، وذكره بعضهم اجماعا . قال في الفروع : ولعل المراد في السياسة والتدبير والأمور المجتهد فيها لا مطلقا " (٢) وهذا يعني ان وجوب طاعة ولي الأمر تختص بأمور ، وهي ما عبر عنه بالسياسة والتدبير والأمور المجتهد فيها . ولم يعتبر الأمر بالصوم أو الصدقة من شئون السياسة والتدبير ، لأن السياسة والتدبير تعني ما تقدمت الاشارة اليه في هذا الطرف من الأمور التي هي من اختصاص ولاة الأمور . وكذلك لم يعتبر الصوم أو الصدقة من الأمور المجتهد فيها ، لأن الأمور المجتهد فيها هي الأمور التي وقع فيها الاجتهاد ، واختلف فيها المجتهدون وفيها أكثر من قول ، فان اختار ولي الأمر أحد الأقوال وجب امتثال أمره ، ولا يقال حينئذ إن المسألة مجتهد فيها بل تجب طاعته ويصبح أمره رافعا للخلاف . وعليه فانه يمكن أن يقال إن

---

(١) كتاب الفروع في فقه الحنابلة للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي المتوفى سنة ٧٦٣هـ .

(٢) كشاف القناع : ٢ / ٦٨ . وانظر : شرح منتهى الارادات : ١ / ٣١٥ .

المباح اذا ثبت فى الشرع اباحته فانه لا يصبح أمرا مجتهدا فيه، بمعنى أنه لا يمكن أن يقال انه موضع اجتهاد ويمكن القول بحرمته أو وجوبه مثلا فيصبح من حق ولى الأمر أن يأمر بأحد هذه الاجتهادات . وبالتالى يقال أيضا فى شأن ما أشار اليه الشيخ مصطفى الزرقا من حق السلطان فى الأمر فى المسائل الاجتهادية . . ان هذا لا يشمل بطلان العقود الجائزة النافذة شرعا، لأنه ان أتفق على أن العقد مباح نافذ شرعا فانه لا يكون حينئذ موضع اجتهاد المجتهدين .

أما الوسط فى شأن حكم هذه المسألة فهو موضع النزاع وهو يشمل المباح الذى يتعلق بتصرفات الناس الخاصة ، وما اعتادوا القيام به فى شئون معاملاتهم المختلفة ، كبيوعهم وتجاراتهم وعقودهم المختلفة . . . والذى يظهر من مجمل الأدلة والمناقشات المتقدمة أن الأصل فى هذا هو حرية الأفراد فى التصرف وعدم صحة الحجر عليهم، ماداموا يتصرفون فى حدود ما أباحه الشرع لهم . ونجتزى فيما يلى بعضا مما قاله ابن تيمية مشيرا الى نحو هذا التقسيم وهذه النتائج قال : " ان تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم ، وعادات يحتاجون اليها فى دنياهم . فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها الا بالشرع . وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون اليه والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه الا ماحظره الله سبحانه وتعالى ، وذلك لأن الأمر والنهى هما شرع الله . . . ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون : إن الأصل فى العبادات التوقيف ، فلا يشرع منها الا ماشرعه الله تعالى ، والا دخلنا فى معنى قوله : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله . . . .) (١) . والعادات الأصل فيها العفو ، فلا يحظر منها الا ماحرّمه ، والا دخلنا فى معنى قوله :

---

(١) الشورى : ٢١ .

(قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا . .)[١] . . . واذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا مالم تحرم الشريعة ، كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا مالم تحرم الشريعة . . . "[٢] وقد ذكر ابن عابدين أنه لايجوز شرعا لأهل الصنائع والحرف التحجير على غيرهم ومنعهم اذا أرادوا الاشتغال في حرفتهم ، اذا كانوا متقنيين لها أو أرادوا تعلمها .[٣]

واخيرا يمكن أن نختم هذا المبحث بالأثر المروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، حين نهى عن المغالاة في المهور ، وأراد تحديد المهر بما رأى أنه المصلحة ، فعارضته امرأة فقالت : " ماذاك لك . قال : ولم ؟ قالت : لأن اللـه تعالى يقول : (وآتيتم احداهن قنطارا ، فلاتأخذوا منه شيئا ، أتأخذونه بهتانا واثما مبينا)[٤] فقال عمر رضوان الله عليه : امرأة اصابت ورجل أخطأ "[٥] وفي رواية : " اللهم اغفر ، كل انسان أفقه من عمر "[٦] ولا شك أن المغالاة في المهور ليست أمرا مستحبا فضلا عن أن تكون واجبة ، وأقل مايقال فيها إنها مباحة . والآية التي استدلت بها المرأة لاتفيد أكثر من ذلك . فتصويب عمر رضى الله عنه للمرأة وتخطيته لنفسه يدلان على أن النهى عن المباح من قبل ولى الأمر لا يصح وان كان لمصلحة رآها . بل ويمكن أن يقال نحو هذا في المكروه ، فان زيادة المهر بما يتجاوز قدرة الزوج تكره ، وعمر رضى الله عنه لم ينه الا لذلك . وقد روى ابو داود والترمذى خبر نهى عمر عن المغالاة في المهور وفيه : " ألا لا تغالوا بصُدُق النساء ، فانها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم بها النبى صلى الله عليه وسلم .

(١) يونس : ٥٩ .
(٢) الفتاوى : ٢٩ / ١٦ - ١٨ .
(٣) حاشية ابن عابدين : ٦ / ١٤٨ .
(٤) النساء : ٢٠ .
(٥، ٦) ابن الجوزى ، مناقب أميرالمؤمنين عمربن الخطاب : ١٤٩ . وانظر : تفسير النسفى : ١ / ٢١٦ ، ابن تيمية ، الفتاوى : ٣٥ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، تكملة المجموع : ١٦ / ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

ما أصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من نسائه ولا أُصدِقت أمرأة من بناته أكثر من ثنتى عشرة أوقية"[١] قال ابن العربى : " وهذا لم يقله عمر على طريق التحريم ، وانما أراد به الندب الى التعليم وقد تناهى الناس فى الصُدُقات حتى بلغ صداق امرأة ألف ألف ، وهذا قل أن يوجد من حلال"[٢] فهذا يعنى أن نهى عمر كان على سبيل التعليم والارشاد لما هو أفضل وأولى وفيه مصلحة للجميع ، فان قبل الأفراد هذا النصح فبها ونعمت ، والا لم يكن النهى ملزما لهم ، اذ أنهم يتصرفون فى حدود المباح ، وليس من حق ولى الأمر النهى عنه ، وقد نقل ابن العربى عن عطاء قوله : " وقد سئل عطاء عن رجل غالى فى صداق أمرأة ، أيرده السلطان ،؟ قال : لا "[٣]

---

(١) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٥ / ٣٦ ، وقال : هذا حديث حسن صحيح . والمنذرى ، مختصر سنن ابى داود : ٣ / ٤٦ . وذكر أن فيه أبا العجفاء وهو مختلف فيه . . . وذكر محققه احمد محمد شاكر ان الحديث رواه أحمد فى المسند مطولا ومختصرا وقد بنيت الدلائل هناك على صحته ووصله .

(٢) أحكام القرآن : ١ / ٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٣) المصدر نفسه : ١ / ٣٦٥ . وانظر توجيه بعض النقول عن عمر رضى الله عنه فى مسألة الأمر والنهى عن المباحات ، عند الحديث عن حكم تحديد الملكية فى الاسلام ص ٦٨٥ . .

المبحث الثالث
السياسة الشرعية ودلالتها على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل

تمهيد :

هل يصح أن يقال ان من حق الدولة فى الاسلام أن تتدخل فى النشاط الاقتصادى وأن تحد من الحرية الاقتصادية الفردية ، وذلك ضمن اطار العمل بقاعدة السياسة الشرعية التى تتبعها الدولة لادارة شئون البلاد بما فى ذلك الشئون الاقتصادية ؟

أشار بعض الباحثين الى أن مسألة السياسة الشرعية يمكن أن تنظم عمل ولى الأمر فى تنفيذ التكاليف الواجبة على الأفراد فى الأموال التى يملكونها كوجوب استثمارها ووجوب اتباع أرشد السبل فى الاستثمار ونحو ذلك وذلك بحسب ظروف كل بلد اسلامى وبحسب الوقائع المحيطة بالمسألة .(١)

ولعل الأولى فى الاجابة على السؤال المتقدم أن يقال انه اذا أريد التعرف على مقدار التدخل الممكن فى الحرية الاقتصادية ضمن هذه القاعدة فانه يتعين بيان مفهوم السياسة وماالمقصود منها فى الاسلام ؟ وتحديد ماهو من قبيل السياسة الشرعية المتفق عليها ، وماليس كذلك ، ومن ثم بيان مدى العلاقة بين السياسة الشرعية وأحكام الحرية الاقتصادية ، وماهى الأساليب التى يمكن أن تتبعها الدولة للتأثير فى النشاط الاقتصادى مما هو داخل فى اطار السياسة الشرعية ؟ .

---

(١) انظر : د . محمد عبد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٧ ، ١٣٩ .
وسيأتى الحديث عن حكم استثمار الأموال وحكم تعطيلها عند الحديث عن حرية الملكية ص ٥٨٥

تحديد ماهية السياسة في الشرع وبيان أحكامها :

السياسة في اللغة : القيام على الشيء بما يصلحه . وهي مصدر ساس الأمر سياسة أي قام به .

وفي التاج : سست الرعية سياسة بالكسر ،أمرتها ونهيتها . (١)

ولفظ السياسة في الاصطلاح قد يطلق ويراد به السياسة الشرعية المعتبرة ،وقد يراد به السياسة المجردة وان لم تكن شرعية ،كما أن السياسة الشرعية تختلف معانيها باختلاف مراد أصحابها منها ،وذلك أنه لا يوجد معنى واحد فقط للسياسة الشرعية ،بحيث اذا أطلق لفظ السياسة يكون هو المراد ،بل يوجد لها عدة اطلاقات ،وفيما يلي بيان لأهم معاني السياسة التي ذكرها الفقهاء ،سواء أكانت سياسة شرعية معتبرة أم لم تكن كذلك :

أولا : قد يطلق لفظ السياسة ويراد به معنى خاص لدى الفقهاء ،

وهو تغليظ العقوبة وزيادة زجر وتأديب المذنبين ،وذلك نحو تحريق أبي بكر للوطية وتحريق علي للزنادقة (٢) ،ونحو القتل في الجرائم اذا تكررت من أصحابها نحو السارق وقاطع الطريق اذا تكرر منهم ذلك ، أو نحو قتل الزنديق أو الجاسوس المسلم أو المبتدع الداعي الى بدعته ... اذا رأى الامام أن المصلحة تقتضي قتل هؤلاء اكتفاء لشرهم .

فقد ذكر الفقهاء أن ذلك له سياسة لاصلاح أمر المجتمع (٣) .

وقد عرف ابن عابدين هذا النوع من السياسة بقوله :" تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد (٤)" .

---

(١) الزبيدي ،تاج العروس : مادة (سوس) .
(٢) ابن القيم ،الطرق الحكمية : ٢١ ومابعدها .
(٣) ابن تيمية ،السياسة الشرعية : ١٠٩ ومابعدها .
ابن عابدين ،الحاشية : ٤/٦٢،٦٣ .
(٤) الحاشية : ٤/١٥ .

وذكر أن المراد من قوله :" لها حكم شرعي " أنها تدخل ضمن قواعد الشرع دون أن يوجد نص على خصوصها ، فان من ضمن قواعد الشرع ومبادئه حسم مواد الفساد واقتلاع الشر ابتداء قبل أن يستشرى ، لاستبقاء العالم واستصلاحهم . (١)

وقد أشار ابن عابدين الى أن لفظ السياسة بهذا المعنى يصبح مرادفا للفظ (التعزير) وذكر أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة (٢) .أي اذا خصصت السياسة بمعنى الزجر وزيادة العقوبة وذلك أن التعزير يقع في المعاصي التي ليس لها حد مقدر في الشرع ، وانما تكون موكولة الى تقدير الحاكم بحسب مايراه كافيا للزجر في مثل هذه المعاصي .

والسياسة بهذا المعنى ليس لها علاقة ظاهرة بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، فزجر الامام للعصاة ، وتأديبه لهم لا يرتبط بمسألة تدخله في الشئون الاقتصادية . وبالتالي فانه لا دلالة في السياسة بهذا المعنى على حكم التدخل من الصحة أو الفساد .

ثانيا : وقد تحدث ابن القيم في كتابيه الطرق الحكمية واعلام الموقعين عن السياسة الشرعية على أنها طريقة من طرق اثبات الحقوق ، مكملة للبينة واليمين ونحو ذلك . (٣) وتبعه في ذلك ابن فرحون في كتابه تبصرة الحكام ، حيث تحدث عن الساسة الشرعية على أنها طريقة من طرق الحكم في الشرع . (٤) ويمكن أن يمثل للسياسة هنا بالحبس والضرب في التهمة اذا ظهرت أمارات الريبة في المتهم وعدمت البينة ، ونحو ذلك من الطرق التي ينتهجها القضاة لاستخراج الحقوق لأصحابها وتحقيق العدل ومنع الظلم .

---

(١) المصدر نفسه .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) الطرق الحكمية : ١٧ ومابعدها ، اعلام الموقعين : ٤ / ٣٧٢ ومابعدها .
(٤) تبصرة الحكام : ٢ / ١٣٢ ومابعدها .

وتعريف السياسة بهذا المعنى ليس له علاقة أيضا بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ،لأن المراد منه كما تقدم هو تسهيل الحكم للقضاة بالكشف عن أهل الجرائم والمتهمين ،والحكم بالقرائن الظاهرة ونحو ذلك .(١)

ثالثا : ومع أن ابن القيم قد بحث السياسة الشرعية ضمن طرق الحكم الا أنه قد ذكر لها تعريفا أعم من أن تكون السياسة فيه مجرد طريقة من طرق الأحكام واثبات الحقوق ،فقد نقل عن ابن عقيل الحنبلى قوله :" السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب الى الصلاح وأبعد عن الفساد وان لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي"(٢)

ونحو هذا التعريف للسياسة الشرعية ماعرفها به ابن نجيم حيث ذكر أنها :" فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي "(٣) وقد أورد ابن نجيم هذا التعريف عند الحديث عن السياسة بمعنى تغليظ العقوبة ،كما في الجمع بين النفي والجلد في الزاني البكر ،فان النفي ليس من تمام الحد عند الحنفية ،وانما هو زيادة عليه ، وصح من باب السياسة وتغليظ العقوبة لا من باب الحد .

الا أن هذا التعريف الذى أورده ابن نجيم أوسع من أن يكون المراد منه مجرد تغليظ العقوبة فان قوله :" فعل شيء " يعم كل أفعال وتصرفات الحاكم التي يراد منها مصلحة الأمة وان لم يوجد لكل تصرف من هذه التصرفات دليل يخصه من الشرع ،سوى مافي هذا التصرف من تحقيق مصلحة شرعية معتبرة .

---

(١) وقد ذكر الماوردى أن سياسة الكشف عن المجرمين والمتهمين انما هي للسلطان والأمراء لا للقضاة . انظر : الأحكام السلطانية : ٢١٩ - ٢٢١ ومثله عند أبي يعلى ،الأحكام السلطانية : ٢٥٧ - ٢٦٠ . وقد ذكر ابن فرحون أن للقاضي تعاطي ذلك . انظر: تبصرة الحكام : ٢ /١٤٢ ومابعدها

(٢) الطرق الحكمية : ١٧ (٣) البحر الرائق : ٥ / ١١ .

والسياسة الشرعية بهذا المعنى ترادف العمل بالمصلحة المرسلة فى الشريعة الاسلامية (١) . أى المصلحة التى لم يرد من الشرع دليل يدل على خصوصها الا أنها تدخل ضمن أصل شهدت له النصوص فى الجملة ، وتؤدى هذه المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع التى عرفت بالكتاب والسنة والاجماع (٢) . ودليل المصلحة دليل معتبر فى الاسلام ، الا أنه لا يكون فى المسائل التى ورد النص من الشرع على خصوصها ، فان المصلحة تكون حينئذ فى اتباع النص ، ولا يمكن أن تعارض المصلحة نص الشرع .

وعليه فان السياسة الشرعية بهذا المعنى تعنى التوسعة على الحكام فى أن يتصرفوا فى الأمور المستجدة بما يقتضى المصلحة العامة ويحقق مقصود الشرع .

وقد ذكر ابن فرحون نقلا عن القرافى أن التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع ، بل تشهد له أدلة الشرع ، واستدل على ذلك بصحة العمل بالمصالح المرسلة وبكثرة وانتشار الفساد ووجوب رفع الضرر ، واختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والأزمان ونحو ذلك . (٣)

---

(١) عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية : ٤ .

(٢) الغزالى ، المستصفى : ١ / ٣١٠ ، ٣١١ . د . حسين حامد حسان ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامى : ١٩٧ .

(٣) تبصرة الحكام : ٢ / ١٥٠ - ١٥٢ . ومقصوده من الأحكام السياسية ما تقدم من الطرق المستخرجة لاثبات الحقوق . . الا أن الأدلة التى أوردها والتفصيل الذى ذكره يمكن أن يستفاد منه ما هو أعم من ذلك حيث قال : " قال القرافى : واعلم أن التوسعة على الحكام فى الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع بل تشهد له الأدلة . . . وتشهد له أيضا القواعد الموجودة : أحدها : ان الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول ، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " وترك هذه القوانين يؤدى الى الضرر ، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفى الحرج .
وثانيها : أن المصلحة المرسلة قال بها مالك - رضى الله عنه - وجمع من العلماء . . . ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة - رضوان الله عليهم - عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار . . . . =

وفى مجال تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتحديدها للحرية الاقتصادية الفردية ،يمكن أن يقال أنه ما كان من مسائل التدخل جديدا على البحث الشرعى ،ولم يرد فى الشرع دليل يخصه ،فانه يلزم الدولة حينئذ أن تتصرف فى هذه المسائل بما يتفق والمصلحة العامة ويحقق مقاصد الشرع، ويدخل ضمن أهداف ومبادىء النظام الاقتصادى الاسلامى ،ولا يتعارض مع أسس ومبادىء الشريعة الاسلامية . ويدخل ضمن هذا كثير من مسائل الاقتصاد الفرعية التى لم يرد فى الشرع دليل يخص كل مسألة بعينها ، كالأنظمة التى تصدرها الدولة للاعانات والقروض أو تشجيع الانتاج والتصدير أو تحديد الاستيراد ،أو بعض أوجه السياسات النقدية التى لا تخالف الشرع كالرقابة على الاصدار ،أو الرقابة على النقد الأجنبى ،أو بعض سياسات

= وثالثها : أن الشرع شدد فى الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة فاشترط العدد والحرية ووسع فى كثير من العقود للضرورة كالعرايا والمساقاة وضيق فى الشهادة فى الزنا فلم يقبل فيها الا أربعة يشهدون بالزنا كالمرود فى المكحلة ،وقبل فى القتل اثنين والدماء أعظم لكن المقصود الستر . . . وهذه المباينات والاختلافات كثيرة فى الشرع ،لاختلاف الأحوال ،فلذلك ينبغى ان يراعى اختلاف الأحوال والأزمان ،فتكون المناسبة الواقعة فى هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار ،فلا تكون من المصالح المرسلة بل أعلى مرتبة فتلحق بالقواعد الأصلية .

ورابعها : ان كل حكم من هذه القوانين ورد دليل يخصه أو أصل يقاس عليه . . . .

وخامسها : أنه يعضد ذلك من القواعد الشرعية ،اذ الشرع وسع للمرضع فى النجاسة اللاحقة لها من الصغير مالم تشاهده كثوب الارضاع ،ووسع فى زمان المطر فى طين المطر على مافيه من القذر والنجاسة ،ووسع لأصحاب القروح فى كثير من نجاستها ،ووسع للغازى فى بول فرسه ،ووسع لصاحب البواسير فى بللها ،وجوز الشارع ترك أركان الصلاة وشروطها اذا ضاق الحال كصلاة الخوف ونحوها ،وذلك كثير فى الشرع ،ولذلك قال الشافعى :" ما ضاق شىء الا اتسع" يشير الى هذا الموطن . فكذلك اذا ضاق علينا الحال فى درء المفاسد اتسع كما اتسع فى تلك المواطن . . . . . الخ " .

التنميـــة الاقتصادية التى تتخذها الدولة للاسراع بالنمو الاقتصادى للبلد . . ونحو ذلك من أوجه السياسات الاقتصادية المتعددة . وهـــى مسائل عديدة ومتجددة يصعب حصرها ،كما أنها مسائل متغيرة لا يقـــف تطبيقهـــا على طريقـــة معينـــة بل يختلف باختلاف الظروف المحيطـــــة . وباختلاف الزمن ، وبالتالى فان ما حكم بصحته بناءا على تحقيقـــه لمصلحـــة شرعية معتبرة ،لا يعتبـــر حكما لازمـــا ومستمرا فى كل الأحوال والأزمـــــان بل يبقـــى حكما لازما لهذه المسألة مابقيت المصلحة ،فان تغيرت تغيّرالحكم بموجبهـــا .

وقد أشار ابن القيم الى هذا المعنى عند حديثه عن بعض الأمثلـــــة للسياسات الشرعية التى انتهجهـــا بعض الخلفاء الراشدين كتحريق عمر لحانوت الخمار ، والزامه المطلق ثلاثا بكلمة واحدة بالطلاق البائن ، ومنعه بيع أمهـــات الأولاد . . . ونحو ذلك .

قال ابن القيم :" والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة ،فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة ولكـــل عذر وأجـــر " (١)

والسياسات التى تتخذها الدولة فى هذا المجال لتحقيق المصلحة العامة لا يلزم منها أن تكون دائما سياسات تدخليـــة وتحد من حرية الفرد الاقتصاديـــة بل ان اقتضت المصلحة ان تكون سياســـة الدولة فى مسألة ما هى تشجيع الحرية الاقتصادية الفردية وترك التدخـــل ،فان الحكم الشرعى يكون كذلك ،فالمصلحة الراجحـــة هى الفيصـــل فى هـــذا الشأن .

بل قد اعتبر الفقهاء تصرف الولاة فى الأمور العامة بموجب المصلحة قيـــدا على حرية الولاة فى التصرف قبل أن يعتبروه وسيلة لهم لتقييد حريات الأفـــراد تجـــد ذلك واضحا من خلال الأمثلة والنصوص التى أوردوها تحت ماعرف فـــــى

---

(١) الطرق الحكميـــة : ٢٥ .

الفقــه بقاعـدة (تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة)[1] والتى أشــار الدكتور الزرقــا الى المراد منها بقوله :" هـذه القاعدة ترسم حــدود الادارة العامة والسياسـة الشرعية فى سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية ، فتفيــد أن أعمال هؤلاء الولاة وتصرفاتهم النافذة على الرعية الملزمة لها فــى حقوقها العامة والخاصـة يجب أن تبنى على مصلحة الجماعة وتهدف الى خيرها فكل عمـل أو تصــرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة مما يقصـد به استثنـاء أو اســتبداد ،أو يؤدى الى ضرر أو فسـاد هو غير جائز "[2]

ومن الأمثلة التى أوردها الفقهاء تحت هذه القاعدة قولهم انه ليــس للامام أن يعفــو عن قاتل من لا ولى له وانما له القصاص أوا لصلح ،كما أن ليس له أن يبطــل أقضية القضـاة ،أو يعين الولاة أو القضاة أو الأئمة غير الأمنـــاء والأكفـــياء ،كما أنه فى قسمة أموال بيت المال ليس له تقديم غير الأحوج علـــى الأحـوج .

ونقــل السيوطى عن السبكى قوله :" ان التمليك والاعطاء انما هو من اللـه سبحانه وتعالى لا من الامام ،فليس للامام أن يملك أحدا الا ما ملكــه اللــــه ، وانما وظيفــة الامام القسمة والقسمة لا بد أن تكون بالعدل " .[3]

ومن خلال هذه الأمثلة ونحوهـا يتبين أن مراد الفقهاء من هذه القاعدة هو بيان منهج الولاة فى التصرف فى الأمور التى جعل أمر التصرف والخيار فيها اليهم . وهم فى خيارهم هذا يلزمهم فعل المصلحة ،فان أقدموا على فعــــل بمجرد الرأى والتشهى ولم تكن المصلحة فيه ،فان فعلهم هذا لا ينفذ ،وهـــو ماعبر عنه ابن نجيــم بقوله :" اذا كان فعــل الامام مبنيا على المصلحة فيمايتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعا الا اذا وافقـه ،فان خالفه لم ينفــذ ،ولهـــذا

---

(١) انظر: القرافي ،الفروق : ٤/ ٣٩ . العز بن عبد السلام ،قواعد الأحكــام في مصالح الأنام ٢/ ٨٩ . السيوطى ،الاشباه والنظائر: ١٢١ ،ابن نجيـم الأشباه والنظائر : ١٢٣ ،د . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهى العام : ٢/ ١٠٥٠ . د . محمد سلام مدكور ،المدخل للفقه الاسلامى : ٢٨١ .

(٢) د . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهـى العام : ٢/ ١٠٥٠ .

(٣) الأشباه والنظائر : ١٢٢ .

قال الامام أبو يوسف - رحمه الله - : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يـد أحد الا بحق ثابت معروف " (١) وقال قاضيخان فى فتاواه : " ولو أن سلطانا أذن لقوم أن يجعلوا أرضا من أرض البلدة موقوفة على المسجد أو أمرهم أن يزيدوا فى مسجدهم . قالوا : ان كانت البلدة فتحت عنوة وذلك لا يضر بالمار والناس ينفذ أمر السلطان فيها ، وان كانت البلدة فتحت صلحا تبقى على ملك ملاكها ، فلا ينفذ أمر السلطان فيها " . (٢)

فمن هذا النص يتبين أن تصرف الولاة على الرعية بموجب المصلحة لا يشمل جميع أوجه التصرفات الممكنة بل يتخصص بالمسائل التى هى اليهم كتنفيذ العقوبات وتقسيم الأموال وتعيين الولاة واعداد الجيوش ونحو ذلك من الوظائف سواء أكانت اقتصادية أم غير اقتصادية . أما التصرفات التى لم يجعلها الشرع اليهم كتصرفهم فى أملاك الأفراد الخاصة بهم فانها لا تنفذ ، لأن الشرع جعل أمر التصرف فى هذه الأملاك لأصحابها . (٣)

وعمل الولاة بموجب هذه القاعدة يبقى كما تقدم فى حدود التصرفات التى لم يرد فى الشرع مايدل على خصوصها ويحدد دور الولاة فيها أما المسائل التى ورد النص الصريح الثابت من الشرع على حكمها ، فان الولاة ملزمون باتباعه ، وسيكون هذا الاتباع هو المصلحة الحقيقية ، اذ المصلحة الحقيقية لا يمكن أن تعارض النصوص الشرعية الثابتة .

يقول الدكتور محمد سلام مدكور عند حديثه عن قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة : " هذه من قواعد السياسة الشرعية التى تقيد تصرفات الولاة وتحددها بأن تكون فى حدود المصلحة فكل تصرف يقصد به استغلال النفوذ أو

---

(١) انظر : أبو يوسف ، الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .
(٢) الأشباه والنظائر : ١٢٤ ، ١٢٥ .
(٣) انظر مايأتى فى مبحث حرية الملك .

الاستبداد بالسلطان ،فهو غير جائز شرعا ،ولا سيما اذا خالف نصا[1] " . فهذا لبيان أن هذه القاعدة فى الأصل قيد على تصرفات الولاة ،ثم انه لا يمكن العمل بموجبها بما يخالف النصوص .

ويمكن أن يقال بناء على ذلك أن كل ما يتعلق بمسائل الحرية الاقتصادية أو تدخل الدولة فى الانشطة الاقتصادية مما ورد دليل من الشرع يخصه ،فانه يلزم الدولة حينئذ ان تتصرف بموجب هذا الدليل ،ولا يمكن أن يعارض النص حينئذ بالمصلحة ،بل ان المصلحة الحقيقية فى هذه الحالة هى فى اتباع النص . وذلك فى نحو كثير من المسائل كالتدخل فى السوق بالتسعير . وتحديد الأجور أو محاربة الاحتكار ،ونحو فرض الضرائب أو تأميم وسائل الانتاج أو نزع الملكية أو تحديدها أو الحجر على الفرد فى تصرفاته المالية ،ونحو ذلك مما أتى الشرع على ذكر حكمه ،وأتى أو يأتى تفصيله خلال هذا البحث .

رابعا : وقد أعطى ابن تيمية السياسة الشرعية أوسع معانيها فى رسالته المسماة بالسياسة الشرعية فى اصلاح الراعي والرعية . حيث تحدث عن السياسة الشرعية على أنها تشمل كل التصرفات التى يقوم بها الولاة والحكام - لادارة شئون البلاد وتسيير أمور الدولة الاسلامية ،وهى بذلك تشمل كل الوظائف الشرعية التى تطالب بها الدولة الاسلامية ،كحفظ الأمن ،واقامة الحدود ،وحفظ الحقوق وصيانة الأموال . . . ونحو ذلك . وقد جعل ابن تيمية مبنى السياسة الشرعية الصحيحة يقوم على قاعدتى : أداء الأمانات ،والحكم بالعدل . فقال :" فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة "[2]

وبهذا المعنى الواسع تكون السياسة الشرعية أوسع من أن يراد بها مجرد التعزير وتغليظ العقوبة ،أو تكون مجرد طريقة من طرق اثبات الحقوق والحكم بين الناس،أوتكون مخصوصة بالحكم بالمصالح المرسلة فيما لم يرد نص على خصوصه ،بل يكون المراد منها على هذا المعنى اتباع الشرع فيما جاء به وتطبيق

---

(١) المدخل للفقه الاسلامى : ٢٨١ .
(٢) السياسة الشرعية : ٧ .

أحكامه وطرقه في ادارة شئون الدولة الاسلامية .

وهذا المعنى العام للسياسة يوافق التعريف الذى أورده التهانوى حيث ذكر أن السياسة هي : " استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة " (١) .

وقال ابن عابدين بعد أن نقل هذا التعريف :" وهذا التعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ماشرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية " (٢) ونحو هذا التعريف للسياسة الشرعية بمعناها العام الواسع ماعرفها به الشيخ عبد الوهاب خلاف ،حيث ذكر أن السياسة الشرعية هي :" علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الاسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الاسلام ،وان لم يقم على كل تدبير دليل خاص" (٣)

وعليه فان السياسة الشرعية بهذا المعنى هى حكم الدولة للأفراد وادارتها للبلاد بموجب الشرع ، ويشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم :" كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبى خلفه نبى ، وانه لا نبى بعدى وستكون خلفاء . ." (٤) الحديث .

فمهمة الخلفاء والولاة الذين خلفوا الرسول صلى الله عليه وسلم في سياسة الناس ، هى سياستهم بموجب سياسته صلى الله عليه وسلم ، أى بموجب شريعة الاسلام . (٥)

وفى مجال ادارة الدولة وتدبيرها لشئون الاقتصاد ، تكون سياستها حينئذ مبنية على سياسة الشرع ، فما كان من ذلك منصوص على حكمه ، فان السياسة الشرعية حينئذ هى اتباع النص ومالم يرد على حكمه دليل خاص اجتهد في استنباط حكمه بحسب ما تقتضيه المصلحة كما تقدم ؛ كل ذلك فى اطار مبادىء الشريعة وأسسها وطرق استنباط أحكامها .

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣ / ٧١٠ (٢) حاشية ابن عابدين : ٤ / ١٥
(٣) السياسة الشرعية : ٥ (٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٣١/١٢
(٥) انظر ماتقدم ص ٦ ٢

أما ان تقدمت الدولة لادارة شئون البلاد بأوجه السياسات المختلفة التي تمليها اجتهادات الأفراد الخاصة دون الالتفات الى ما جاء به الشرع فانها بذلك تتبع سياسة باطلة . وهذا هو أحد معاني السياسة اذا أطلقت والمعنى الأخير لها وبيانه فيما يلي :-

خامسا : الاطلاق الأخير للسياسة هو ما يعرف بالسياسة المجردة أو السياسة المدنية . وقد عرفها طاش كبرى زاده بقوله :" علم يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم " (١) ثم قال :" ومن جملة مسائل علم السياسة معرفة ماينبغي عليه الملك والسلطنة في نفسه وحال أعوانه ، وأمر رعاياه ، وعمارة المدن ....

وكتاب السياسة لارسطو طاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي جامع لقوانينه " (٢) .

كما أشار الى هذا النوع من السياسة التهانوي ، حيث ذكر أن السياسة نوعان فقال :" النوع الأول : سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة . والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية ، وتسمى بالحكمة السياسية ، وعلم السياسة ، وسياسة الملك ، والحكمة المدنية ، وهو علم تعلم منه أنواع الرياسة والسياسات وسياسة الملك ، والحكمة المدنية وأحوالها " (٣) فكأن التهانوي بهذا التقسيم يشير الى أن السياسة المدنية قسم مغاير للسياسة الشرعية . وهو ما أكده ابن تيمية ، حيث أشار الى ظهور ما يعرف بلفظ السياسة أو السياسة المجردة ، وذكر أن هذا اللفظ أصبح مغايرا لمعنى الشرع ، حتى

---

(١) مفتاح السعادة : ١/ ٤٠٧ .
(٢) المصدر نفسه : ١/ ٤٠٨ .
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣/ ١٧٢ .

صار يقال : الشرع والسياسة . فقال :"... وتعاظم الأمر فى كثير من أمصار المسلمين ، حتى صار يقال : الشرع والسياسة ، وهذا يدعو خصمه الى الشرع وهذا يدعو الى السياسة . سوغ حاكما أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة " (١)

فالسياسة بهذا المعنى تعنى اذا : ما يفرضه الولاة من أنظمة وقوانين لادارة شئون البلاد ، دون أن يحتكموا الى الشرع فى ذلك ، وانما يتبعوا فى ذلك ما تمليه عليهم عقولهم وحكمتهم سواء اتفقوا فى ذلك مع الشرع أم لم يتفقوا .

وقد أشار ابن تيمية الى سبب ظهور هذا النوع من السياسة لدى الحكام المسلمين فقال :" والسبب فى ذلك أن الذين انتسبوا الى الشرع قصروا فى معرفة السنة ، فصارت أمور كثيرة اذا حكموا ضيعوا الحقوق ، وعطلوا الحدود ، حتى تسفك الدماء وتؤخذ الأموال ، وتستباح المحرمات والذين انتسبوا الى السياسة صاروا يسوسون الناس بنوع من الرأى ، من غير اعتصام بالكتاب والسنة " (٢)

كما ذكر ابن القيم أيضا سبب ظهور هذا النوع من السياسة فقال بعد أن ذكر أن طائفة من المنتسبين الى الشريعة قد سدوا على أنفسهم كثيرا من الطرق الصحيحة لمعرفة الحق ، بسبب ظنهم منافاتها لقواعد الشرع :" ولعمر الله انها لم تناف ماجاء به الرسول ، وان نافت مافهموه من شريعته باجتهادهم . والذى أوجب لهم ذلك ، نوع تقصير فى معرفة الشريعة وتقصير فى معرفة الواقع ، وتنزيل أحدهما على الآخر ، فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم الا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك ، واستنقاذها من تلك المهالك " (٣)

---

(١) الفتاوى : ٣٩٢/٢٠ . (٢) الفتاوى : ٣٩٢/٢٠ .
(٣) الطرق الحكمية : ١٨، ١٩ .

وهـذا النوع من السياســة يعتبر من السياســة الباطـلة ، لأنه لابد وأن يقود الى ما يخالف الشرع [١] ، وقد منعه ابن تيمية ، وذكر أن الدولة لابد أن تسوس الناس بالشرع ، فقال : " ثم قول القائل بعد : هـذا سياسة اما أن يريد أن الناس يساسون بشريعة الاسـلام . أم هذه السياسة مـــن غير شريعـة الاسـلام ، فان قيل بالأول فذلك من الدين ، وان قيل بالثانـــي فهـو الخطأ " [٢]

وعليــه فانه يمكن أن يقال فى مسألة السياسات الاقتصادية التى تتخذها الدولة لتسيير شئون الاقتصـاد [٣] ، انه لابد أن تكون هذه السياسات متمشية مع أصول الشرع ، والا فهى سياسات باطلة . وفى الوقت الحاضر ، وفـى مجال السياسات الاقتصادية ، تكرر حدوث مـا أشـار اليه ابن تيمية وابن القيـم من تفرد الولاة باحداث سياسات لا تعتصـم بالكتاب والسنة ، حيث بدأوا تقليد السياسات الوافدة ، والتى استقيت مبادؤها من الشـرق أو الغـرب دون

---

(١) وهذا لا يعنى ابطال ما انتجته العقول من الحكمة السياسية لادارة شئون البلاد ، لكن لابد أن يكون هـذا متوجا بـهدى الشرع ، كما فى كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية ونحو ذلك ، والاقاد ذلك الـــى الباطـل . وقد رأينا بعض من كتب فى السياسة من المسلمين ، دون أن يعتمد ابتداء على سياسة الشرع ، قد اقتصر فيما كتب على ذكر أقـــوال الحكماء وبعض النصائح العامة أو النقول عن فلاسفة اليونان ونحو ذلك ، دون ذكر تفاصيل الفقه السياسى الشرعى ، وذلك كما فى كتاب السياســة لأبى نصر الفارابى ، وكتاب السياسة لابن سينا ، بل اننا نجد لـــدى بعضهم ما يناقض السياسـة الشرعية ، كما فى كتب السياسة للوزير أبـــى القاسم الحسين بن على المغربى ، حيث نجده عند ذكره لطريقة سياســة السلطان لنفســه ، يذكر كيفيـة تناول السلطان للمسكر ، ومقدار مايشـرب منه ووقت شربه ، واتخاذه للندماء ونحو ذلك .
أنظر : مجموع فى السياسة ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد : ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) الفتاوى : ٢٠ / ٣٩١ ، ٣٩٢ .

(٣) السياسات الاقتصادية هى : " الاجراءات العملية التى تتخذها الدولة بغية التأثير فى الحياة الاقتصادية " أنظر : د . محمد عبد المنعم العفـــر السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ١١ .

تمحيص شرعي ، مما أدى الى ظهور شر طويل وفساد عريض ، تعذر استدراكه واستنقاذ البلاد من آثاره . . والسبب في ظهور هذا النوع من السياسات الاقتصادية الباطلة لا يختلف عما ذكره ابن تيمية وابن القيم ، من تقصير أهل الشريعة فى معرفة الواقع واستخراج الأحكام الملائمة من الشرع ، وكذلك تقدم ولاة الأمور لاستحداث سياسات دون مراجعة الشرع والاعتصام بالكتاب والسنة .

العلاقة بين السياسة الشرعية وأحكام تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى :

تبين من خلال التعريفات السابقة لمعانى السياسة مدى العلاقة بين هذه المعانى للسياسة وبين أحكام تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وظهر من خلال هذه التعريفات أن السياسة ان أريد بها الزجر وتغليظ العقوبة ،أو أريد بها اثبات الحقوق وكشف الظلم ،فانه لا توجد علاقة ظاهرة بين هذه المعانى وبين أحكام التدخل ،وأن العلاقة انما تقتصر على معنيين من معانى السياسة الشرعية المعتبرة وهما :
أن يكون المقصود بالسياسة عمل الوالى بالمصلحة المرسلة فيما لم يرد من الشرع نص يدل على خصوصه ،أو يكون المقصود منها ماهو أوسع من ذلك من ادارة الدولة لشئون البلد بموجب أحكام الشريعة الاسلامية . وتبين هناك كيف يمكن للدولة الاسلامية أن تسير النشاط الاقتصادى بموجب هذين المعنيين .

والذى يقال هنا هو أن دلالة هذين المعنيين على حكم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ليست دلالة عامة وموحدة وثابتة ،وانما تختلف - باختلاف سياسات التدخل الممكنة ،فلا يمكن أن يؤخذ منها دلالة عامة تبين حكم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى من الصحة أو عدمها ،وفى كل الظروف .
وأيضا فان دلالة السياسة الشرعية على حكم التدخل فى مسألة منصوص على حكمها انما تكون دلالة تابعة ،بمعنى أن الدلالة على حكم التدخل حينئذ تؤخذ من النص مباشرة .

أما المسائل التى لم يرد فى الشرع دليل يخصها ،فقد تقدم أن الدولة تعمل حينئذ بموجب المصلحة الراجحة ،وقد تقتضى المصلحة حينئذ التدخل وقد لا تقتضيه . وبالتالى فانه يمكن أن يقال ان السياسة الشرعية بهذا المعنى يمكن أن تدل على صحة تدخل الدولة كما يمكن أن تدل على

عدم صحة التدخل بحسب المصلحة الشرعية فى مسائل التدخل الممكنة . . الا أن تتم المقارنة بين المصلحة فى الحرية الاقتصادية أو المصلحة فى التدخل بصفة عامة ،فيقال هذه أولى من تلك . وهذا انما يصار اليه فى حالة عدم ورود الشرع ،أما وقد وجد الشرع ووجب الاتباع فلا .

هذا بالنسبة للدلالة فى معانى السياسات الشرعية الصحيحة أما السياسة الباطلة التى لم تحتكم الى الشرع فان الدلالة فيها على حكم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ،وحكم تحديدها للحرية الاقتصادية الفردية هى : أنه ماكان من سياسات التدخل من قبيل السياسة المجردة التى لم تحتكم الى الشرع ولم تعتصم بهدى الكتاب والسنة ،ولم تراجع مبادىء الشريعة وأسسها وأهدافها ،وانما صير اليه بالرأى المجرد وتحكيم العقل ،أو بالأخذ عن الأمم الأخرى ،وتقليد النظريات غير الاسلامية ونحو ذلك - ما كان من هذا القبيل فان الشرع يرفضه ،ويعتبره سياسة باطلة ،حتى وان روعى فيه تحكيم العقل ومراعاة الواقع ما أمكن ،لأن حكم العقل المجرد اذا لم يهتد بنور الله لابد وأن يقود الى ما يخالف الشرع قال تعالى : (ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور) (١)
وبالتالى فهى سياسة ملغاة ابتداء ،وان كان هذا لا يعنى أن جميع سياسات التدخل التى عرفت فى الشرق أو الغرب ،تعتبر فى نظر الاسلام سياسات باطلة ،وانما يعنى ان الأخذ من هذه السياسات ابتداء دون مراجعة الشرع طريقه باطلة . وانما على الدول الاسلامية أن تراجع - أولا مصادر الشريعة الاسلامية لمعرفة ماهى أحكام الشرع ونظريته فى هذه المسائل فتأخذ بها سواء اتفقت مع غيرها من النظريات أم لم تتفق .

---

(١) النور : ٤٠ .

المبحث الرابـــع

الحجر فى الشرع ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل :

تمهيــد :

انه مما تقرر فى التشريع الاسلامى واتفق عليه الجميع ،أن كل شخص حر عاقل بالغ رشيد ،يعتبر شخصا كامل الأهلية ،فكما تلزمه الحقوق والواجبات والتكاليف الشرعية يحق له أن يستعمل حقوقه كاملة على النحو الذى يريـــد ــ مالم يرتكب محظورا شرعيا ـ فله أن يبيع ويشترى ويهب ويتصدق ويرهن ويعمـل فى الأنشطة التى يختارها وينتج السلع التى يريد ويتملك ناتج عمله ويتصـــرف فيه استهلاكا أو استثمارا دون أن يكون لأحد سلطان عليه فى ذلك ،ليكرهـــه على فعـل مالا يريد ،أو يمنعه من فعـل مايريد . فكل تدخـل من قبـــــل الآخرين بالاكراه أو الحجـر ـ من غير وجه حـق ـ يعتبر تدخلا باطـلا ،قــال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطـل ،الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما) (١) فجعـــــل سبحانه مناط صحة التعامل بين الأفراد هو التراضى بين المتعاملين دون اكراه أو قســـر (٢) ،وقد أحل سبحانه البيع تحليلا عاما فى قوله : (وأحل اللـــــه البيع وحرم الربـــا . . .) (٣) وبهذا الأصـل جرت السنة فى عهد رسول اللـــه صلى الله عليه وسلم ،فقد كان الأفراد يتصرفون بأوجه التصرفات المختلفة دون حجــر من السلطـة أو غيرهـا (٤) ،وهذا كله مادام أن الأفراد يتصرفون فـــى حدود الشريعـة وأحكامهـا .

هـذا ان كان الشخص كامل الأهلية ،فان لم يكن كذلك ،بأن كـــان

---

(١) النساء : ٢٩ .
(٢) انظر : القرطبى ،الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ١٤٩ .
(٣) البقـرة : ٢٧٥ .
(٤) انظر تفصيل هـذا الأصل عند الحديث عن حرية التعامل فى الاسلام ص ٣٠٤

صغيرا أو مجنونا أو مملوكا أو نحو ذلك ،فهل يؤدى هذا النقصان الى اسقاط حقه في التصرف بحرية في أمواله ؟ وهل يصح للآخرين أن يحدوا من حريته سواء أكان هذا التحديد من قبل الولى أم الوصى أم الحاكم ؟ .

الاجابة على هذا السؤال قد تضمنتها مباحث الفقهاء في باب الحجر بمسائله المختلفة ،وهى مسائل كثيرة ومتعددة يصعب حصرها [1] - وسيتم الاقتصار فى هذا المبحث على ذكر أهم صور الحجر التى ذكرها الفقهاء ،مع تلخيص للآراء والأدلة وذكر النتائج ،ثم بيان وجه العلاقة بين نتائج هذا المبحث ،وبين حكم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتحديدها للحرية الاقتصادية الفردية .

---

(١) انظر : السيوطى ،الأشباه والنظائر : ٤٥٨ . وفى حاشية الشروانى على التحفة : ٥/ ١٦٠ : " ... قال الأوزاعى : هذا باب واسع جدا لا تنحصر افراد مسائله ".

تعريف الحجـــر وبيان أقســامه :-

يطلق الحجر في اللغة ويقصد به مطلق المنع [١] ، أما فــي اصطلاح الفقهاء فانهم يقصدون به المنع من التصرف في المال . [٢]

وقد أورد بعض الفقهاء تقسيما للحجر بحسب المصلحة فيه ، فذكروا أن الحجـر قسمان :[٣]

(١) حجر لمصلحة المحجور عليه ،كما في الصغير والمجنون والسفيه ،المبذر عند من يرى صحة الحجر عليه .

(٢) حجر لمصلحة الغير ،ومن أهم صوره الحجر على المدين المفلس .

وبيـــان هــــذه الصور فيما يلـــــي :-

---

(١) الزبيدي / تاج العروس : (حجر) .

(٢) ابن قدامة ،المغني : ٤ / ٥٠٨ .

(٣) الرافعي ،فتح العزيز : ١٠ / ٢٧٥ ،ابن قدامة ،المغني : ٤ / ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

أولا : الحجر لمصلحة المحجور عليه :

ومن أهم أقسام هذا النوع من الحجر قسمان هما : الحجر على الصبى والمجنون ، والحجر على السفيه . وفيما يلى بيان لأحكام هذه الأقسام وأدلتها .

(١) الحجر على الصبى والمجنون :-

يعتبر الحجر على الصغير والمجنون من المسائل المتفق عليها بين الفقهاء ، وذلك لأنهما عاجزان عن التصرف فى مالهما ، ولا يدركان المصلحة فيه ، فصح الحجر عليهما ، ولم يصح منهما التصرف فى أموالهما ببيع أو صدقة أو نحو ذلك ، وذلك مراعاة لمصلحتهما ، وصيانة لأموالهما وحفظا لها من الضياع

والأصل فى الحجر على الصغير - والمجنون فى حكمه - قوله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما ، وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا ، وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح ، فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ، ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ، فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم ، وكفى بالله حسيبا) (١)

ويتولى الأب أو نحوه ، أو الوصى ، أو الحاكم ان لم يوجد ولى ولا وصى ، أمر الانفاق عليهما ، وحفظ أموالهما واستثمارها أثناء فترة الحجر . فاذا أفاق المجنون أو بلغ الصغير رشيدا فقد وجب دفع المال اليهما ، واطلاق حريتهما فى التصرف فيه ، بالاتفاق بين الفقهاء ، اتباعا للآية الكريمة ، قال ابن المنذر : " واجمعوا على أن مال اليتيم يدفع اليه ، اذا بلغ النكاح ، وأونس منه الرشد " (٢)

---

(١) النساء : ٥ ، ٦ . وانظر : القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن : ٥ / ٢٧ ومابعدها .
(٢) الاجماع : ١٢٥ .

(٢) الحجر على السفيه المبذر :-

المقصود بالسفه هنا هو خلاف الرشد في المال ،أي العجز عن التصرف في المال تصرفا صحيحا ،وذلك باتلافه بالاسراف والتبذير وانفاقه في غير موضعه . وقد جاء في الفتاوى الهندية تعريف السفيه بأنه :" من عادته التبذير والاسراف في النفقة ،وان يتصرف تصرفات لا لغرض أو لغرض لا يعده العقلاء من أهل الديانة غرضا ،مثل الدفع الى المغنيين واللعابين ،وشراء الحمامة الطيارة بثمن غال ،والغبن في التجارات" (١) وفي مجلة الأحكام العدلية جاء تعريف السفيه بأنه :" هو الذي ينفق ماله في غير موضعه ويبذر في نفقاته ،ويضيّع أمواله ويتلفها بالاسراف ،والذين لا يزالون يغفلون في أخذهم واعطائهم ،ولا يعرفون طريق تجارتهم وعتقهم ،بسبب بلاهتهم وخلو قلوبهم ،يعدون أيضا من السفهاء" (٢)

والحجر على البالغ العاقل اذا كان سفيها ،يعتبر أهم مسألة من مسائل الحجر ،وهو موضع خلاف بين الفقهاء ،فذهب أبو حنيفة وزفر وابن حزم الى أنه لا يصح الحجر على البالغ العاقل ،وان كان مبذرا أو يغبن في بياعاته ،وهذا هو مذهب الحسن البصري وابن سيرين وابراهيم النخعي ومجاهد وعبد الله بن الحسن . (٣) وذهب المالكية والشافعية والحنابلة وأبو

(١) الفتاوى الهندية : ٥/٥٥ .
(٢) مجلة الأحكام العدلية : المادة : (٩٤٦) .
(٣) انظر : الرازي ،أحكام القرآن : ١/٤٨٩ ،ابن حزم المحلى : ٨/٢٧٨ وما بعدها ،ابن رشد ،بداية المجتهد : ٢/٢٧٩ ،وقد استثنى أبو حنيفة من ذلك من بلغ سفيها ،فذكر أنه يستصحب الحجر عليه حتى يبلغ سن الخامسة والعشرين ،ثم يرفع عنه الحجر على كل حال اذ أصبح في سن الجدودة ،أما ان ظهر منه السفه بعد ايناس رشد فانه لا يحجر عليه مطلقا .

يوسف ومحمد بن الحسن بن الحنفية - وعلى قولهما الفتوى - الى صحة الحجر على السفيه المبذر ، سواء أكان الحجر مصحوبا معه من صغره لاستمرار سفهه ، أم ابتدأ الحجر عليه في كبره بعد ايناس رشد ، وهذا هو مذهب القاسم بن محمد وربيعة وعطاء والأوزاعي وأبو عبيد . (١)

وقد استدل كل فريق الى ماذهب اليه بعدة أدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ونحو ذلك ، وفيما يلي تلخيص لأهم الأدلة مع مناقشتها وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

أدلة من أجاز الحجر على الحر البالغ العاقل ان كان سفيها مبذرا :

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها (٢) :

(١) قوله تعالى : (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) (٣) . فجعل ايناس الرشد سببا في دفع أموالهم اليهم ، والسفيه ليس رشيدا فلا يصح دفع المال اليه ، وان كان المال بحوزته صح نزعه منه لئلا يتلفه .

(٢) قوله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا) (٤) ففي الآية نهي عن دفع المال الى السفهاء ، وقد جعلت النظر في أمرهم ورزقهم وكسوتهم الى الولي .

---

(١) انظر : ابن العربي ، أحكام القرآن : ٣ / ٣٢٣ ، ابن عبد البر ، الكافي : ٢ / ٨٣٢ ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٣٩ ، الرافعي ، فتح العزيز : ١٠ / ٢٧٦ ، المطيعي ، تكملة المجموع : ١٣ / ٣٧٤ ، ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٥٢٤ ، السرخسي ، المبسوط : ٢٤ / ١٥٦ ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٧٦ .

(٢) انظر : ابن رشد ، بداية المجتهد : ٢ / ٢٧٩ ، ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، المطيعي ، تكملة المجموع : ١٣ / ٣٧٤ ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٧٦ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٨٤ .

(٣) النساء : ٦ (٤) النساء : ٥ .

(٣) قوله تعالى : (فان كان الذى عليه الحق سفيها أوضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل) [١] فأثبت الآية الولاية على السفيه وانما يكون ذلك بالحجر عليه .

(٤) واستدلوا أيضا بالآيات الدالة على النهى عن التبذير والاسراف كقوله تعالى (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) [٢] وقوله تعالى : (ولا تبذر تبذيرا . ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ...) [٣] وقوله تعالى : (ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين) [٤] ونحو ذلك من الآيات الدالة على النهى عن السرف والتبذير وذم المبذرين ، مما يدل على حرمة ذلك ، فعلى الامام حينئذ أن يعمل على منع السرف والتبذير بالحجر على المبذرين . [٥]

(٥) واستدلوا من السنة بما رواه أصحاب السنن عن أنس - رضى الله عنه : " ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفى عقدته - أى فى عقله - ضعف ، فأتى أهله نبى الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يانبى الله أحجر على فلان ، فانه يبتاع وفى عقدته ضعف ، فدعاه النبى صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع ، فقال : يانبى الله انى لا أصبر عن البيع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان كنت غير تارك البيع فقل : ها وها ولا خلابة) [٦] أى لا خديعة ، قالوا : لو

---

(١) البقرة : ٢٨٢ . (٢) الفرقان : ٢٥ .
(٣) الاسراء : ٢٦ ، ٢٧ .
(٤) الأعراف : ٧ .
(٥) الجصاص ، أحكام القرآن : ١ / ٤٩٢ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٨٤ .
(٦) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥ / ١٤٢ ، الترمذى ، الجامع الصحيح بشرح ابن العربى : ٥ / ٢٥٧ . وقال حسن صحيح غريب ، البيهقى السنن الكبرى : ٦ / ٦٢ .

لم يكن الحجر على السفيه مشروعا لما سألوه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأنكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك .

(٦) واستدلوا أيضا بما رواه الشافعي وغيره :" ان عبد الله بن جعفر اشترى أرضا سبخة بثلاثين ألفا ، فبلغ ذلك عليا ، فعزم على أن يسأل عثمان الحجر عليه ، فجاء عبد الله بن جعفر الى الزبير فذكر له ذلك فقال الزبير : أنا شريكك ، فلما سأل على عثمان الحجر على عبد الله قال : كيف أحجر على من كان شريكه الزبير " (١) فهذه القصة تدل على اتفاق الصحابة على صحة الحجر ، فان عليا سأل عثمان الحجر ، ولو لم يصح لما سأله ، وعثمان ذكر العذر الذى يمنع من الحجر ، وهو شراكة الزبير المشهور بالكياسة فى التجارة ، مما يدل على أنه لا غبن فى هذه الصفقة ، وعبد الله بن جعفر اهتم لذلك وذهب للزبير يسأله المخرج والزبير يحتال لذلك بالشراكة ، ولو رأى أن الحجر ممتنع لقال : لا يصح الحجر ، فهذا اتفاق منهم على صحة الحجر . (٢)

(٧) واستدلوا من أقوال الصحابة أيضا بما روى أن عائشة ـ أم المؤمنين رضى الله عنها ـ كانت تتصدق بمالها حتى أرادت بيع رباعها ـ أى العقار ـ لتتصدق بالثمن . فبلغ ذلك ابن الزبير فقال :" لتنتهين أو لأحجرن عليها " (٣) فدل ذلك على أن ابن الزبير كان يرى الحجر .

---

(١) البيهقى ، السنن الكبرى : ٦١/٦ ، وانظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير : ٥٠/٣ .

(٢) السرخسى ، المبسوط : ١٥٨/٢٤ . الشوكانى ، نيل الأوطار : ٢٧٧/٥ ، ٢٧٨ .

(٣) رواه ابن حزم من طريق أبى عبيد . . أنظر المحلى ، ٢٨٥/٨ . .

(٨) وقد استدل ابن قدامة على صحة الحجر باجماع الصحابة ،فقال عند ذكره لقصة عبد الله بن جعفر المتقدمة :" وهذه قصة يشتهر مثلها ولم يخالفها أحد في عصرهم ،فتكون اجماعا " (١)

(٩) واستدلوا أيضا بالقياس على الصغير والمجنون ،فان الحجر انما صح عليهما خوفا من تبذيرهما ،وفي المسرف تحقق التبذير ،فصح الحجر عليه قياسا من باب أولى . (٢)

أدلة من منع الحجر على السفيه :

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها :

(١) قوله تعالى : (.. فادفعوا اليهم أموالهم ،ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ...) (٣) أي لا تبادروا الى أكل أموالهم مخافة أن يكبروا ويستردوا أموالهم ،فدل ذلك على أن الكبر مزيل للولاية والحجر . (٤)

(٢) واستدلوا بحديث أنس المتقدم :" أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفي عقدته ضعف ..." قالوا : ان الرسول - صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه مع طلب أهله لذلك ،مما يدل على أن الحجر غير لازم ،والا لما صح أن يتركه الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثله أيضا حديث ابن عمر : " أن رجلا ذكر للنبي صلى اللهعليه وسلم أنه يخدع في البيوع ،فقال : اذا بايعت فقل لا خلابة " (٥) فهذا حديث صحيح رواه الشيخان ،وليس فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهاه عن البيع أو حجر عليه ،ولو كان الحجر واجبا على من يخدع في بيعه لما

---

(١) المغني مع الشرح الكبير : ٤ / ٥٢٥ . (٢) السرخسي ،المبسوط:١٥٨/٢٤ .
(٣) النساء : ٦ . (٤) السرخسي ،المبسوط: ٢٤ / ١٢٩ ،الرازي — أحكام القرآن : ١ / ٦٣ ، ٦٤ .
(٥) البخاري مع فتح الباري : ٤ / ٣٣٧ ،صحيح مسلممعشرح النووي : ١٧٦/١٠ ، ١٧٧ .

تركـــه الرسول صلى الله عليه وسلم . (١)

(٣) وقد استدل أبو حنيفة بعموم آيات الكفارات كالظهار والقتل واليميـــن ، ونحو ذلك ،فان ارتكاب الفرد باختياره للمحظور الذى يؤدى الى وجـوب الكفارة نوع من السفه ،مما يدل على أن السفيه يتصور منه فعل الســـــبب الموجب لاستحقاق المال . (٢)

(٤) وقد روى ابن حزم عن زيد بن أسلم أنه سمع عمر بن الخطاب يقول لصهيب :" يا صهيب مافيك شيء أعيبه عليك الا ثلاث خصـال . . . فقال عمر بعـــد كلام : أراك تبذر مالك . . ." (٣) ،فهذا عمر يرى صهيبا مبذرا لمالـــه ولم يحجـــر عليه .

(٥) وقد استدل ابن حزم بأن كل شخص بالغ عاقل يعتبرمكلفا مخاطبا بأحكام الشريعة مندوبا الى فعـل الخير من الصدقة والعتق والنفقـة فى وجـــوه البر ،ليقى نفسه نار جهنم ،وكذلك أبيح له البيع والشراء والنكاح ونحوه سواء فى ذلك من يحسن حفظ ماله ومن لا يحسنه ،فان منعناه من ذلــك فقد منعناه من فعـــل ما ندب اليه ،ومنعناه من فعل الخير فلا يصح (٤) .

(٦) وقالو أيضـا هو حـــر بالغ عاقل مخاطب يتصرف فى خالص ملكه ،فلا يصح الحجر عليه قياسـا على الرشـيد ،والسفه لا يصلح أن يكون معارضـــا للحرية والخطاب فى المنع من نفوذ التصرف ،قال الكاسانى :" ولأن بيع السفيه مال نفســه تصرف صدر من الأهل بركنه ،فى محل هو خالص ملكه فينفــذ كتصرف الرشيد " (٥)

---

(١) الجصاص ،احكام القرآن : ١ / ٤٩١ .
(٢) السرخســى ،المبسوط : ٢٤ / ١٥٩ .
(٣) المحلى ، ٨ / ٢٩٧ .
(٤) المحلى : ٨ / ٢٨٠ .
(٥) بدائع الصنائع : ٩ / ٤٤٦٥ . وانظر : السرخسى ،المبسوط : ٢٤ / ١٥٩ .

(٧) وقالوا ان اقرار السفيه على نفسه بما يوجب الحد والقصاص جائز بالاتفاق ، ويقام عليه الحد لذلك ، علما بأن الحدود تدرأ بالشبهات فلو كان السفه معتبرا ، وكان الحجر على السفيه لمصلحة نفسه صحيحا لكان السفه شبهة تسقط الحد الذى يندرئ بالشبهات . واذا لم يوجب السفه دفع الضرر الواقع على صاحبه فى نفسه ، فلأن لا يوجب دفع الضرر الواقع عليه فى ماله أولى ، لأن الضرر الواقع على النفس أشد من الضرر الواقع على المال .[1]

(٨) وقالوا ان فى اهدار قوله فى التصرفات اهدارا لانسانيته والحاقا له بالبهائم والمجانين ، والضرر الحاصل عليه من هذا أعظم من الضرر الحاصل عليه من تبديده لثروته ، فلا يرتكب الضرر الأعلى لدفع الضرر الأدنى .[2]

(٩) وقالوا ان نعمة اليد على المال نعمة زائدة ، واعطاء الفرد الحرية فى التصرف نعمة أصلية ، فلا يصح أن نحجر على الفرد ونمنعه من النعمة الأصلية من أجل المحافظة على نعمة زائدة .[3] وهذا يعنى أن بقاء المال فى يد الانسان وانتفاعه به ، لا يستوى فى نظر الشرع مع حرية الفرد وقدرته على التصرف فى هذا المال أو فى غيره ، لأن هذه الحرية صفة ملاصقة للانسان وباقية معه بخلاف المال فانه غاد ورائح .

---

(١) السرخسى ، المبسوط : ٢٤ / ١٦٠ .
(٢) السرخسي ، المبسوط : ٢٤ / ١٦٠ ، المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٩ / ٣١٦ ، محمد كمال حمدى ، الولاية على المال : ٢٠٠ .
(٣) السرخسى ، المبسوط : ٢٤ / ١٦٠ ، ١٦١ .

المناقشـــة والترجيـــح :

اذا نظرت فى الأدلة المتقدمة تجد أنها أدلة متعارضة فـــــى ظاهـــرها ، وترى أن من أجاز الحجر اعتمد فى غالب أدلته على النص مـــن القرآن والسنة وأقوال الصحابة ، وهى نصوص لو سلمت لأصحابها لكانت أولـــى بالاتباع ، الا أنه يتبين من خـــلال مناقشتها أن وجه الدلالـــة فيها علـــى صحـــة الحجر ليس ظاهـــرا . أما أدلة من منع الحجر فانها فى غالبهــــا تعتمد على العقـــل ، والعودة الى الأصـــل فى الشرع والى عمومات النصـــوص التى لم يوجـــد لها مخصص .

ويمكن أن يقال ان الأولى فى مسألة الحجر على السفيه ، ان يحدد نـــوع التصـــرف الذى أوجب صفة السـفه ، فيفرق حينئـــذ بين التصرفات المباحــــة وبين التصرفات المحظورة شرعا ، فاذا تصرف الشخص البالغ العاقل فى حـــدود ما أباحه الله ، فان الأولى عدم صحـــة الحجر عليه فى هذه الحالة ، وان أدى تصـــرفه الى اتلاف ماله ونفاذه مادام أنه لم يرتكب محظورا ، كأن يقوم ببيـــــع أو شـــراء صحيح أو صدقـــة أو عتق أو نحو ذلك من أوجه التصرفات المباحـــة . وذلك اتباعا للأصـــل المتفق عليه فى الشريعـــة الاسلامية ، من أن كل حر عاقل بالغ يعتبر شخصـــا مكلفـــا مخاطبا بفروع الشريعـــة ، ومن حقه أن يتصـــــرف فى أمواله فى حـــــدود ما أباحـــه الله .

هـــذا هو الأصـــل المعمول به فى الشرع كما فى الرشيد ، فلا يتـــرك الا بدليـــل بنص على اخـــراج المسرف المبذر فى تصرفاته المالية المباحـــــة وهو دليـــل لم يوجـــد ، ذلك أن جميع الأدلة المتقدمة التى ذكرت للدلالـــة على صحـــة الحجـــر على السفيه ، لم تسلم لأصحابها ، بل قد نوقشت جميعـــا وبان بطـــلان وجه الدلالـــة فيها على صحة الحجـــر . وبيان ذلك فيمـــــا يلـــــــــى : -

(١) قالوا عن الآيــة : (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فـــان آنســتم منهــم رشــدا . . . .) الآية . أن المقصــود بالرشـــد في الآيــة ليس هو الرشــد في المال ،فان الرشــد لم يرد في القرآن مرادا به الرشــد في المال ،ولا كذلك في لغة العرب ،بل لم يـــرد الرشــد في القرآن الا بمعنى الرشــد في الدين فقــط . (١)

وايضــا يمكن أن يراد بالرشــد في الآيــة العقــل ،كما ورد فـــي تفســير كثير من المفســرين . فقد فســر الحسن وقتادة الرشــد أنــه الصــلاح في العقــل والدين ،وقال مجاهد : (رشدا) يعني فـــي العقــل خاصــة ،وعن ابن عباس والثوري : في العقــل وحفـــظ المال (٢) . وروى عن ابن عباس أيضــا : أنه الحلم والعقل والوقار(٣) فتبيــن أن أهــم تفسيرات الرشــد هو العقــل ،بل قد فسره مجاهــد بالعقــل خاصــة ،فاذا حصلت هــذه الصفة وهي العقــل وجــب دفع المال اليــه وامتنع الحجــر لتحقق الرشــد . (٤)

وأيضــا فان هــذه الآيــة يستدل بهــا من يقول بامتناع الحجـــر وذلك في قوله تعالى : (فادفعــوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافــا وبدارا أن يكبروا) أي مخافــة أن يكبروا ،مما يدل على أن الكبيـــر لا ولايــة عليه ،وقد تبين هــذا عند ذكــر الأدلة .

(٢) أما الآيــة (ولا تؤتوا السفهاء أموالكــم . . .) فقد أجيب عنها بأن المراد بالسفــه في الآيــة هو عدم العقــل ،وذلك في نحو الصغيـــر والمجنون ،وذكر ابن حــزم أنه لم يرد في القــرآن أو السنة أو كـــلام

---

(١) ابن حزم ،المحلي : ٨ / ٢٨٦ .
(٢) القرطبي الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٣٧ .
(٣) الرازي ،أحكام القرآن : ٢ / ٦٣ .
(٤) المرجــع نفســه .

العرب السفه مرادا به الجهل بكسب المال والغبن فى المبايعات.[1]
بل قد ورد فى تفسير السفهاء فى الآية عن ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير والسدى والضحاك وقتادة وغيرهم على أنهم الصبيان والنساء ، أى لا تدفعوا أموالكم الى الأولاد الصغار أو النساء فيفسدوها وتبقوا بلا شىء [2] وعليه فانه لا دلالة فى الآية على صحة الحجر على الكبير العاقل ، يشهد لهذا ظاهر الآية فانه لا دلالة فيه على حكم الحجر ، فقوله : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) ظاهره النهى عن أن يضع الشخص ماله بيد السفيه فيضيعه له ، سواء قلنا ان السفهاء هم الصبيان أم غيرهم ، فليس فى الآية اشارة الى حكم الحجر . أما قولهم ان (أموالكم) فى الآية المقصود منها (أموالهم) أى المحجور عليهم ، وأضيفت الى الأولياء لأنها بأيديهم ، فانه يصح أن يقال ان حمل الآية على الظاهر والحقيقة أولى من تأويلها ، فان حملها على الظاهر ممكن ، وخصوصا أنه قد ورد تفسير كثير من المفسرين بحملها على الظاهر ، جاء فى تفسير القرطبى قوله :" وقول ثان قاله أبو موسى الأشعرى وابن عباس والحسن وقتادة : أن المراد أموال المخاطبين حقيقة ، قال ابن عباس : لا تدفع مالك الذى هو سبب معيشتك الى امرأتك وابنك وتبقى فقيرا ، تنظر اليهم والى مافى أيديهم ، بل كن أنت الذى تنفق عليهم ، فالسفهاء على هذا هم النساء والصبيان صغار ولد الرجل وأمرأته " [3] وقوله فيما بعد : (وارزقوهم فيها واكسوهم) يدل على لزوم النفقة للزوجة والأولاد الصغار وكسوتهم [4]

---

(١) المحلى : ٨ / ٢٨٧ .
(٢) الرازى ، أحكام القرآن : ٢ / ٦٠ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٨٨ .
(٣) الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٩ . وانظر : الجصاص ، أحكام القرآن : ٢ / ٦٠ .
(٤) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٣٢ .

(٣) أما الآيـة : (فان كان الذى عليه الحق سفيها أوضعيفا . . .) - فانه يقال فيها ماقيل فى الآيـة السابقة من أن المراد بالسفه الخفـة وانعدام العقـل ،كما فى الصغير والمجنون . [1] بل قد استدل مبطلوا الحجر بهذه الآيـة على بطلانه ،من حيث أن مضمون الآيـة أثبت جواز مداينـة السفيه وحكم بصحة اقراره . [2]

(٤) أما بالنسبة للآيات الدالـة على النهى عن السرف والتبذير ،فقـد أجيب عنها بأن النهى عن التبذير لا يوجب الحجر ،وانما يوجب منعه من التبذير المنهى عنه ،دون الحجر عليه فى التصرف بماله فيما أباحه الله له ،قال الجصاص :" ألا ترى أن الانسان منهى عن التغرير بماله فى البحر وفى الطريق المخوفـة ،ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه ،ولو أن انسانا ترك نخله وشجره وزرعه لا يسقيها ،وترك عقاره ودوره لا يعمرها ،لم يكن للامام أن يجبره ، على الانفاق عليها ، لئلا يتلف ماله ،وكذلك لا يحجر عليه فى عقوده التى يخاف فيها ضياع ماله " [3] وعلى التسليم بأن التبذير والاسراف يوجب الحجر ،فانه لا يسلم بأن المقصود بهما صرف المال فيما أباحه الله ،بل قد ذكر ابن حزم أن الاسراف والتبذير هما النفقـة فى غير ما أحل الله ،أما النفقـة فيما أباح الله فانها لا تسمى اسرافا ولا تبذيرا كثرت أم قلت ،فان الله لا يحل الشيء ويحرمه معا [4] .

(٥) أما حديث أنس" أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفى عقدته ضعف " الحديث . . فقد أجيب عنه بأن دلالـة

---

(١) السرخسي ،المبسوط : ١٦١/٢٤ .
(٢) الرازى ،أحكام القرآن : ٤٦٨/١ .
(٣) أحكام القرآن : ٤٩٣/١ .
(٤) المحلى : ٢٩٠/٨ .

هذا الحديث على بطلان الحجر أولى من دلالته على صحته ، فان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجيبهم لما طلبوه ، ولم يحجر عليه ولو كان الحجر واجبا لما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم ، جاء في تفسير الجصاص قوله : " وأما مبطلوه فانهم يستدلون بأنه لما قال : " انى لا أصبر " أطلق له النبى صلى الله عليه وسلم التصرف ، وقال له " اذا بعت فقل: لا خلابة " فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله : " انى لا أصبر " مزيلا للحجر عليه ، لأن أحدا من موجبى الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع ، وكما أن الصبى والمجنون المستحقين للحجر عند الجميع لو قالا : " لا نصبر عن البيع ، لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ، ولما قيل لهما : " اذا بايعتما فقولا : لا خلابة ، وفى اطلاق النبى صلى الله عليه وسلم له التصرف على الشريطة التى ذكرها دلالة على أن الحجر غير واجب ، وأن نهى النبى صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله : " فقل لا خلابة " على وجه النظر له والاحتياط لما له ، كما تقوله لمن يريد التجارة فى البحر أو فى طريق مخوف : لا تغرر بمالك واحفظه وماجرى مجرى ذلك ، وليس هذا بحجر ، وانما هو مشورة وحسن نظر "(١)
بل قد روى هذا الحديث من طريق أصح ، فقد روى الشيخان عن ابن عمر - رضى الله عنهما - قال : " ان رجلا ذكر للنبى صلى الله عليه وسلم أنه يخدع فى البيوع ، فقال : اذا بايعت فقل لا خلابة "(٢) فلم ينهه الرسول صلى الله عليه وسلم عن البيع ، ولم يحجر عليه .

(٦) أما قصة عبد الله بن جعفر - رضى الله عنه - وطلب على بن أبى طالب - رضى الله عنه - الحجر عليه ، فقد أجاب عنها ابن حزم بقوله

---

(١) أحكام القرآن : ١ / ٤٩٢ .
(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٣٣٧ ، صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٧٦ .

:" ولا يخلو ذلك البيع من أن يكون يوجب الحجر على صاحبه أو لا يوجبه ،فان كان يوجب الحجر ، فالحجر واجب على الزبير ،كما هو على عبد الله ،وان كان لا يوجب الحجر على الزبير ،فما يوجبه على عبد الله ولا على غيره . وقد أعاذ الله عثمان رضي الله عنه - من أن يكون يترك حقا واجبا من أجل أن الزبير في الطريق ، وقد أعاذ الله الزبير -رضي الله عنه - من أن يحول بين الحق وبين نفاذه ، وقد أعاذ الله عليا -رضي الله عنه - من أن يتكلم فيما لم تبين له" (١)

ويمكن أن يقال أيضا ان هذه القصة لا دلالة فيها على صحة الحجر ، لأن عثمان -رضي الله عنه - لم يوقع الحجر على عبد الله وقد طلب منه ،فلو كان الحجر واجبا لما تركه بل قد روى هذا الأثر من طريق آخر وفيه " قال عثمان لعلي : ألا تأخذ على يدى ابن أخيك - يعني عبد الله بن جعفر - وتحجر عليه ؟ اشترى سبخة بستين ألفا مايسرني أنها لي بنعلي " (٢) فلو كان عثمان -رضي الله عنه - يرى الحجر واجبا لما خرج ذلك مخرج الرأى منه . فان قيل : انما ترك عثمان الحجر عليه لشراكة الزبير الذى لا يخدع ،فانه يمكن أن يجاب عنه بأن كل من يرى صحة الحجر لا يحجر على المبذر لمجرد تصرف واحد ،بل لابد أن يتكرر ذلك منه ويشتهر عنه وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه -لم يسأل الحجر لمجرد هذه الحادثة بل لأن عبد الله بن جعفر كان دائم التبذير في الضيافات ونحوها فاذا كانت هذه الحادثة لا توجب الحجر لأنه لا غبن فيها ،فلم لم يحجر عليه لتصرفاته الأخرى ؟ واذ لم يحدث ذلك دل على أن الحجر غير واجب ،وانما ذكره من ذكره لمجرد الرأى والتخويف(٣).

---

(١) المحلى : ٢٩٢/٨ .
(٢) المحلى : ٢٨٥/٨ .
(٣) السرخسي ،المبسوط : ١٦٨/٤ .

(٧) أما خبر ابن الزبير وتهديده لعائشة - رضي الله عنها - بالحجر عليها ، فقد روى ابن حزم الخبر بتمامة ، وفيه أنه لما بلغ عائشة قول ابن الزبير قالت : " أو قال هذا ؟ قالوا : نعم ، فقالت عائشة : هو لله عليَّ نذر أن لا أكلم ابن الزبير كلمة أبدا .... " (١) ، فأنكرت على ابن الزبير قوله ، مما يدل على أنها لم تكن ترى رأيه ، ولو كان مطلب ابن الزبير صحيحا ولو من حيث الأصل ، لما استجازت الحلف والمقاطعة لابن أختها " (٢) مما يدل على أن ابن الزبير قد أخطأ في قوله هذا ، ونسبة الخطأ اليه أولى من نسبة السفه الى أم المؤمنين - رضي الله عنها - ، أو القول بصحة الحجر عليها (٣) وأيضا فان عائشة - رضي الله عنها لم تكن تنفق أموالها الا في الصدقات ، وحاشى أن ينسب السفه الى المتصدقين .

(٨) أما دعوى الاجماع من الصحابة فغير مسلمة ، فهذه عائشة أنكرت الحجر ، وقد أنكره أيضا عبد الله بن جعفر ، كما سعى الزبير في ابطاله ، فليس في المسألة اجماع ، ويؤيد ذلك أنه مع وجود زيادة الانفاق ووجود المطالبة بالحجر من بعض الصحابة الا أنه لم ينقل أنه قد تم الحجر على أحد في زمن الصحابة .

(٩) أما القياس على الصغير والمجنون فهو قياس مع الفارق ، لأن الصغير والمجنون عاجزان عن النظر بأنفسهما بخلاف الكبير العاقل (٤) . وأيضا فان الكبير العاقل مكلف مندوب الى فعل الخير والانفاق في سبيل الله ، مخاطب بالتكاليف الشرعية ، مؤاخذ بأفعاله ملزم باقراره ، بخلاف الصغير والمجنون .

---

(١) المحلى : ٨/٢٩٢ .
(٢) السرخسي ، المبسوط : ٢٤/١٦١ ، الجصاص ، أحكام القرآن : ١/٤٩١
(٣) ابن حزم ، المحلى : ٨/٢٩٣ .
(٤) الميرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٧/٣١٦ .

فاذا تبين هذا كله من أدلة الجمهور ،لم يبق في هذه الأدلة حينئذ متمسك لأصحابها ، ويلزم حينئذ الرجوع الى الأصل المعمول به في الشرع كما في الرشيد ،من أن كل حر عاقل بالغ اذا تصرف تصرفا أباحته الشريعة ،من أوجه التصرفات الاقتصادية المختلفة ،فانه يصح منه هذا التصرف ،وان أدى الى الحاق الضرر به في ماله ،فان هذا الضرر يخصه بالدرجة الأولى ، وهولا يلحق الآخرين مباشرة حتى يقال ان رفعه واجب ،ورفع الضرر الواقع عليه في نفسه لا يكون الا بايقاع ضرر آخر عليه أشد منه ،وهو ضرر الحجر كما تبين من الأدلة التي أوردها المانعون للحجر ،— وعليه فان العمل بالأصل يبقى هو الراجح اذا لم يرد على هذا الأصل ما يخصصه .

وأيضا يمكن أن يقال ان الحجر لم يقع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا في زمن أبي بكر وعمر ،ولا كذلك في زمن عثمان أو علي —رضي الله عنهم أجمعين—،فهل يقال حينئذ : انه لم يوجد في زمنهم مبذر مسرف في نفقاته ،أو شخص يخدع في بياعاته ،أو نحو ذلك ممن يستحق أن يحجر عليه ؟ لا شك أنهم وجدوا ،بل قد ورد النص على وجودهم ،ففي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وجد الشخص الذي يغبن في بياعاته لخلل في عقله ،وقد أتى أهله وطلبوا الحجر عليه ،الا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه ،كما قد ورد أيضا أن عبد الله بن جعفر —رضي الله عنه — كان يتوسع في نفقاته وضيافاته ،كما أن عائشة —رضي الله عنها —كانت تتوسع في صدقاتها ،حتى كادت أن تبيع أملاكها لتتصدق بثمنها ،الا أن أحدا منهم لم يحجر عليه ، بالرغم من طلب أقربائهم للحجر عليهم ،فلم يجابوا لطلبهم . وان كان من أجاز الحجر قد استدل بهذا الطلب على صحة الحجر بقوله : لو كان الحجر ممتنعا لما طلبوه ،ولحصل

الانكار عليهم ، الا أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم صحة الحجر أولى ، لأن عدم وقوع الحجر وتنفيذه مع وجود الطلب ، وتحقق السبب ، يدل على أن هذا الطلب غير معتبر ، وأن هذا السبب - أى السفه - غير موجب للحجر ، والا لما تخلف الحكم مع وجود سببه الموجب والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم وفعله أولى من الاستدلال بتقريره ففي حديث أنس المتقدم نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم منح الذى يغبن في بيعه حقه وحريته في الاستمرار في بيعه وشرائه دون حجر ، وأرشده الى الطريقة التى يمكن أن يتخلص من الخداع بموجبها في المستقبل ، والاستدلال بهذا الفعل والقول أولى من الاستدلال بتقريره صلى الله عليه وسلم لأهله في طلب الحجر وعدم الانكار عليهم ، هذا على التسليم بأنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهم ، والا فان عدم اجابتهم لما طلبوه ومنحه صلى اللى الله عليه وسلم للشخص حق التصرف مستقبلا دون حجر فيه نوع انكار .

ويمكن أن يقوم ولى الأمر برد بعض تصرفات الأفراد المباحة اذا رأى أن في هذه التصرفات ضررا يلحق الأفراد ، الا أنه لا يحجر عليهم في تصرفاتهم في المستقبل لأجل ذلك ، فمن ذلك مثلا أن يقوم الشخص بالتصدق بكل ماله وهو ممن يخشى عليه من فتنة الفقر ولا يستطيع الصبر ففى مثل هذه الحال يصح لولى الأمر أن يرد هذا التصرف كما في الحديث عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه قال : " بلغ النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا من أصحابه أعتق غلاما له عن دبر ، لم يكن له مال غيره ، فباعه بثمانمائة درهم ، ثم أرسل بثمنه اليه " (١) فالرسول صلى الله عليه وسلم رد تصرف الفرد الماضى حين علم تضرره منه ، الا أنه لم يوقع الحجر عليه في تصرفاته في المستقبل ، ونحو هذا مارواه أبو داود عن جابر أيضا

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ١٧٩ .

قال :" كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل بمثل بيضة من ذهب ،فقال : يارسول الله أصبت هذه من معدن ،فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها ،فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ،ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال مثل ذلك ،فأعرض عنه ،ثم أتاه من قبل ركنه الأيسر ،فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ،فأتاه من خلفه فأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذفه بها ،فلو أصابته لأوجعته أو لعقرته ،فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يأتي أحدكم بما يملك فيقول : هذه صدقة ،ثم يقعد يستكف الناس ،خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى " (١) فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه هنا ،وقد رآه يتصدق بماله كله ،وانما بين له ماهو الأولى ،من أن المتصدق عليه ان يترك لنفسه مايكفي لنفقته ،حتى لا يصبح عالة على الآخرين ،وحتى لا تؤدي به فتنة الفقر الى معصية الله ،فان قيل : قد أنكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك ،ورد عليهم صدقاتهم . أجيب بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أنكر عليهم التصدق بكل مالهم . الا أنه لم يحجر عليهم في تصرفاتهم في المستقبل ،وهو محل النقاش وانما أنكر عليهم التصدق بكل مالهم حين خشي عليهم من فتنة الفقر . والا فانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على أبي بكر الصديق التصدق بكل ماله ،ولا رد عليه صدقته ،اذ لم يخش عليه صلى الله عليه وسلم من فتنة الفقر ،فقد روى أبو داود والترمذي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قال :" أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق ،فوافق ذلك مالا عندي فقلت : اليوم أسبق أبا بكر ،ان سبقته يوما ،فجئت بنصف مالي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أبقيت لأهلك ؟ قلت : مثله قال : وأتى أبو بكر بكل ماعنده ،فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

(١) المنذري ،مختصر سنن أبي داود : ٢ / ٢٥٣ .

" ماأبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله . . ." (١) فلم ينكر عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تصدق بكل ماله ، ولارد عليه صدقته ، اذ لم يخش عليه من فتنة الفقر ، لما يعلمه من قوة ايمانه وصحة نيته . (٢)

وعليه فان الشخص اذا أنفق ماله كله في صدقة أو عتق أو هبة أو نحو ذلك ، فان خشي عليه الامام من الفقر وفتنته ، كان له الحق أن يرد هذا التصرف ، وان لم يخش عليه من ذلك ، مضى تصرفه صحيحا ، وليس للامام أكثر من رد هذا التصرف ، أما الحجر فلا حجر ، اذ لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم الحجر في مثل هذه التصرفات . ونحو العتق والصدقة أيضا البيع والشراء ان كان الشخص ضعيف العقل ويغبن فيهما ، فانه لا يحجر عليه لأجل ذلك ، وانما ينظر في هذا البيع ونحوه فان لم يغبن فيه مضى البيع صحيحا ، وان غبن فيه غبنا يسيرا ، وهو مايتغابن الناس في مثله عادة ، فانه تصح معاملته أيضا ، لأن البيع يقوم على المسامحة ، ولا يخلو البيع والشراء من غبن يسير ، أما ان كان الغبن فاحشا ، وهو مالم تجر العادة بمثله ، فان للمغبون حينئذ الخيار في رد البيع اذا ثبت الغبن ، لأن الاسلام قد حرم الغش والخداع فيعاقب حينئذ الغاش الخادع فيرد البيع ولا يعاقب المخدوع فيحجر

---

(١) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٢/ ٢٥٥ ، الترمذي ، الجامع الصحيح : ١٣/ ١٣٨ ، ١٣٩ . وقال : حسن صحيح .

(٢) الخطابي معالم السنن : ٢/ ٢٥٤ . وانظر : ابن حجر ، فتح الباري : ٣/ ٢٩٥ ، ٢٩٦ . وفيه :" قال الثوري : مذهبنا أن التصدق بجميع المال مستحب لمن لادين عليه ، ولا له عيال لا يصبرون ، ويكون هو ممن يصبر على الاضاقة والفقر ، فان لم يجمع هذه الشروط فهو مكروه " .

عليه [1] . وهذه هى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى شأن الذى يخدع فى بيعه ،فانه صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه ،وانما رد الخديعة بقوله :" اذا بايعت فقل : لا خلابة " وفى رواية :" بايع وقل : لا خلابة ،ثم أنت بالخيار ثلاثا " [2]

هذا كله اذا كان تصرف الشخص فى ماله فى حدود المباح ، فان كان الشخص ينفق أمواله ويبذرها فى المحرم ،فانه يصح حينئذ منعه من هذه النفقة وهذا التبذير ،كأن ينفق أمواله على اللهو المحرم ،أو فى الأسفار المحرمة أو نحو ذلك ،فيصح أن يحجر عليه حينئذ ،لا لمجرد حفظ ماله وصيانته ،بل لأن المسلم محجور عن كل تصرف محرم . فاذا كان المسلم ينفق أمواله فى المحرمات ،صح أن يحجر عليه ،صيانة لماله من التلف ،ولنفسه من الهلاك ، ولا يقال هنا ماقيل فيمن ينفق أمواله فى المباحات ،من أنه عاقل

---

(١) وقد أثبت الخيار للمسترسل وهو الجاهل بقيمة السلعة الذى لايحسن المماكسة فقهاء الحنابلة وبعض فقهاء المالكية . أنظر : القرطبى الجامع لأحكام القرآن : ٥/١٥٢ ، ابن قدامة ،المغنى : ٤/٩٠ ومابعدها . يؤيد ذلك ماورد من أحاديث فى منع الخداع والغش ،كقوله صلى الله عليه وسلم :" المسلم أخو المسلم ، لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب الا بينه " رواه ابن ماجة وقال صلى الله عليه وسلم :" من غشنا فليس منا " رواه مسلم . وفى حديث المصراه ،قوله صلى الله عليه وسلم : " لا تصروا الابل والغنم ،فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ،ان رضيها أمسكها ،وان سخطها ردها وصاعا من تمر " متفق عليه .

(٢) الحاكم ،المستدرك : ٢/٢٢ .

بالغ فهو حر التصرف فى ماله كالرشيد ،لأن نفقته هنا فى المحرم ،وهى نفقة لا يبيحها الشرع ،فاذا حجر عليه فيها لم يكن ذلك مخالفة للأصل ،بل هو حجر يتفق مع الشرع فان النفقة فى المعاصى هى عين السفه والتبذير .

—————. . . . . —————

ثانيـا : الحجر لمصلحة الغير :

ومن أهم صور هذا القسم الحجر على المدين المفلس ويقصد بـه الشخص الذى ركبته الديون ، حتى أصبح مافى يده من المال لا يفى بمجموع ديونه الحالة . فاذا طلب غرماؤه أو أحدهم من الحاكم أن يحجر عليـه مخافة أن يتصرف فى الأموال المتبقية تحت يده ، بما يضر بحقوق الدائنين فقد ذكر جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية ـ وعلى قولهما الفتوى ـ أنه يصح الحجر عليه (١) . فـاذا حجر عليه الحاكم ، منع من التصرف فى ماله ، حتى يتم حصر ماله وحصر الدين الذى عليه ، وتوفية الغرماء حقوقهم وان احتيج الى بيع شىء منه باعه الحاكم وقضى الدين من الثمن . قال ابن قدامة : " اذا رفع الى الحاكم رجل عليه دين ، فسأل غرماؤه الحاكم الحجر عليه لم يجبهم حتى تثبت ديونهم باعترافه أو ببينة ، فاذا ثبت نظر فى ماله ، فان كان وافيا بدينه لم يحجر عليه ، وأمره بقضاء دينه ، فان أبى حبسه ، فان لم يقضه وصبر على الحبس ، قضى الحاكم دينه من ماله ، وأن احتاج الى بيع ماله فى قضاء دينه باعه ، وان كان ماله دون دينه وديونه مؤجلة لم يحجر عليه ، لأنه لا يستحق مطالبته بها ، فلا يحجر عليه من أجلها ، وان كان بعضها مؤجلا وبعضها حالا وماله يفى بالحال لم يحجر عليه أيضا كذلك . . وأما ان كانت ديونه حالة يعجز ماله عن أدائها ، فسأل غرماؤه الحجر عليه لزمته أجابتهم ولا يجوز الحجر عليه بغير سؤال غرمائه ، لأنه لا ولاية له فى ذلك ، وانما يفعله لحق الغرماء فاعتبر رضاهم به " (٢)

---

(١) انظر: ابن عبد البر، الكافى : ٢ / ٨٢٣ ، ابن رشد ، بداية المجتهد : ٢ / ٢٨٤ . الباجى ، المنتقى : ٥ / ٨١ . المهذب : ١ / ٤٢٢ ، الهيتمى تحفة المحتاج : ٥ / ١١٩ ، ابن قدامة ، المغنى : ٤ / ٤٥٥ ، حاشية ابن عابدين : ٦ / ١٥٠ ، مع وجود بعض الاختلافات اليسيرة فى أحكام الحجر داخل هذه المذاهب . أنظر تفصيل هذه الاختلافات عند : د . عبد الرزاق السنهورى ، مصادر الحق فى الفقه الاسلامى : ٥ / ٩٩ ومابعدها . د . عبد الغفار ابراهيم صالح ، الافلاس فى الشريعة الاسلامية دراسة مقارنة .

(٢) المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٤٨٨ .

وقد خالف في هذا أبو حنيفة ، فقال: لا يحجر على المفلس ، ولا يباع ماله بغير رضاه ، وانما يؤمر بالوفاء ، فان أبى حبس حتى يفي بدينه . (١)

ولعل الأولى في هذه المسألة أن يقال ان المدين المفلس يصح الحجر عليه فيما تبقّى تحت يده من المال حفاظا لحقوق الدائنين ، وحتى يمكن توفيتهم حقوقهم ، ولا يقال هنا ان الحجر على المفلس يتعارض مع حقه الثابت في التصرف في ملكه ، لأن ماتحت يده في هذه الحالة يمكن أن يقال انه ليس خالص ملكه ، بل ان حقوق الغرماء قد تعلقت بهذا المال أيضا ، فيصح كف يده عنه ، حتى لا يتصرف فيه بما يضر بالغرماء ويفوت عليهم حقهم ، ومما يدل على أن مافي يد المفلس ليس خالص حقه ماثبت في الصحيح عن أبي هريرة - رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من أدرك ماله بعينه عند رجل قد أفلس - أو انسان قد أفلس - فهو أحق به من غيره " (٢) بل قد ورد النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالحجر على المفلس وبيع ماله ، بما لا يبقى بعده حجة لمخالف فقد روى الحاكم وغيره عن كعب بن مالك : " أن النبي صلى الله عليه وسلم حجر على معاذ ماله ، وباعه في دين كان عليه " (٣)

والحجر على المفلس لا يقصد منه ابتداءا تحديد حريته في التصرف والحاق الضرر به ، وانما يقصد منه حفظ حقوق الغرماء ، وضبط المال الموجود وحصره ، حتى يتم وفاء الديون منه ، فاذا أخذ الغرماء حقهم من المال ، فان الحجر يرتفع عن المفلس ، ويعود حرا في التصرف فيما يستجد له من مال . .

---

(١) السرخسي ، المبسوط : ٢٤ / ١٦٣ . الفتاوى الهندية : ٥ / ٦١ ، وانظر تفصيل أدلة الفريقين ومناقشتهما عند د . عبد الغفار ابراهيم صالح ، الافلاس : ٦٦ ومابعدها .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٠ / ٢٢١ .

(٣) الحاكم ، المستدرك : ٣ / ٢٧٣ . وقال : صحيح على شرط الشيخين .

• علاقة مسائل الحجر بحكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادى :

يمكن أن يقال ان معنى الحجر يوحي بوجود علاقة بينه وبين موضوع حرية الفرد الاقتصادية ، فان الحجر في مجمله يعني تحديد الحرية الاقتصادية للفرد ، والتي تخوله ممارسة التصرف في ماله على النحو الذى يريد . وسيتبين فيما يلي هذا النوع من العلاقة ودلالتها على حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادى وتحديدها للحرية الاقتصادية الفردية .

(١) بالنسبة للحجر على الصغير والمجنون ، فان الظاهر أنه لا توجد علاقة واضحة بين هذا النوع من الحجر وبين التدخل في الحرية الاقتصادية ، وذلك لأن الصغير والمجنون يعتبران ناقصي الأهلية وممارسة الحرية الاقتصادية لا تعني شيئا بالنسبة لهما ، فالمجنون فاقد لعقله ، والصغير لا يدرك معنى حقه في استقلاله بالتصرف بماله وحريته في ذلك ، الى جانب أنهما لا يدركان أيضا المصلحة في التصرف بأموالهما . قال ابن عبد السلام :" والحجر على الصبيان والمجانين مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة ، اذ لا يأتي منهم التصرف " (١) فهو يشير الى أن الحجر على الصبيان والمجانين مصلحة كاملة لهم ، وأنه لا ضرر عليهم من ذلك ، بمعنى أنه لا علاقة له بتحديد حريتهم التي يمكن لهم ممارستها ، مما يؤدى الى الحاق الضرر بهم ، اذ أنهم لم يملكوا حرية التصرف هذه بعد ، حتى يكون الحجر عليهم ضارا بهم .

وعليه فان الحجر على الصغير والمجنون لا يعني تحديدا - لحريتهما ، فانهما لم يتأهلا بعد لممارسة هذه الحرية ، وبالتالي فانه لا علاقة لهذا النوع من الحجر بأحكام تدخل الدولة في النشاط

---

(١) قواعد الأحكام : ١/ ١٠٥ .

الاقتصادى وتحديدها للحرية الاقتصادية الفردية ، اذ أن موضوع التدخل لا يعنى فيما يعنيه نصب أولياء للصغار والمجانين وناقصي الأهلية ، لحفظ أموالهم واصلاح أحوالهم ، حتى يتمكنوا من الاستقلال بأنفسهم وادراك مصالحهم لترفع عنهم هذه الولاية ويترك لهم حق التصرف فى أموالهم بحسب مايقتضيه اجتهادهم .

(٢) أما بالنسبة للحجر على المفلس فانه يمكن أن يقال أيضا انه لاعلاقة بين هذا النوع من الحجر وبين مسألة التدخل فى النشاط الاقتصادى وذلك للأسباب الآتية :

أ) أن الحجر على المفلس وكف يده عن التصرف فى ملكه ليس هو المقصود لذاته ، وانما المقصود من الحجر المحافظة على حق الدائنين ، فيمنع من التصرف حتى يمكن توفية الغرماء حقوقهم ، وبالتالى لو أن هذه التوفية تمت ابتداء وحصل كل على حقه لما أحتيج الى الحجر ، وأيضا لو كان ماتحت يده من المال يعادل الدين أو يزيد لما أحتيج الى الحجر كذلك ، لكن ان كان ماتحت يده من مال أقل من ديونه الحالة وخشى الدائنون من أن يتصرف فى المال بما يضر حقوقهم ، فانه يحجر عليه لأجل هذا .

ب) ويمكن أن يقال أيضا فى الحجر على المفلس انه ليس فيه منع من التصرف فيما هو خالص ملكه ، وذلك لأن حقوق الغرماء قد تعلقت بهذا المال ، فان الدين الحال يقتضى وجوب السداد فكأن ما تحت يده فى هذه الحالة هو حق الدائن لا خالص حقه . وبالتالى لم يكن فى الحجر عليه حد من حريته فى التصرف فى خالص ملكه .

جـ) ولأن الحجر على المفلس حكم مؤقت ، بغرض ريثما يتم حصر ماتحت يده

من مال وحصر ماعليه من ديون ثم اعطاء أهل الحقوق حقوقهم فاذا تم ذلك فان الحجر يرتفع حينئذ ، سواء قلنا ان الحجر يرتفع بحكم الحاكم أم قلنا انه يرتفع بمجرد حصول الدائنين على حقوقهم .

د) وأيضا فان الحجر على المفلس لا يعني نقص أهليته في التصرف بل يبقى المفلس أهلا للتصرف وتصح منه جميع معاملاته التي لا تؤدي الى الحاق الضرر بحقوق الدائنين ، كأن يقترض أو يشتري شيئا في ذمته بعد الحجر عليه ، فان يصح منه ذلك اذ لا ضرر على الغرماء في ذلك (١) . بل قد ذكر الحنفية أنه ان باع شيئا من ماله بثمن المثل فانه يصح منه اذ لا ضرر على الغرماء فيه (٢) .
وذكر المالكية أن التصرفات المالية للمفلس لا تبطل ، بل تبقى موقوفة على نظر الحاكم أو الغرماء وهو قول عند الشافعية . (٣)
وأيضا فان الحجر على المفلس لا يعني منعه من جميع الأنشطة الاقتصادية ، بل ان له أن يستغل نشاطه الشخصي فيعمل ويكتسب مالا جديدا ، وقد ذكر الفقهاء أنه يترك للمفلس الى جانب النفقة التي يحتاج اليها مايحتاج اليه أيضا في صناعته وحرفته كآلة الصناعة حتى يستطيع أن يستمر في العمل والكسب ، بل قد ذكر بعضهم أن ما يستجد من مال يكسبه المفلس لا يدخل ضمن الحجر ، بل يصح تصرفه فيه ، ويختص الحجر بالمال الموجود وقت الحجر دون مايستجد . (٤)

كل هذه الدلائل المتقدمة تشير الى أن الحجر على المفلس

---

(١) ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٤٨٩ ، الشربيني ، مغني المحتاج : ٢ / ١٤٨ .
(٢) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٧ / ٣٢٨ .
(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٣ / ٢٦٥ ، الشيرازي ، المهذب : ١ / ٤٢٣ ، ٤٢٤ .
(٤) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٧ / ٣٢٩ ، الشربيني ، مغني المحتاج : ٢ / ١٤٩ .

حالة مؤقتة ،تزول بأخذ الدائنين لحقوقهم ،أو ثبوت اعسار المدين [١] ، دون أن يكون لهذا النوع من الحجر علاقة بمسألة التدخل فى النشاط الاقتصادى أو تحديد الحرية الاقتصادية الفردية .

(٣) أما بالنسبة للحجر على المبذر فان العلاقة بين هذا النوع من الحجر وبين التدخل فى حرية الفرد الاقتصادية علاقة واضحة ،فان الحجر هنا يعتى منعه من التصرف فى ماله الذى هو خالص ملكه وهو حر بالغ عاقل كامل الأهلية . ودلالة هذا النوع من الحجر على حكم تحديد الحرية الاقتصادية يمكن بيانها على النحو التالى :

أ) قد تبين من خلال مناقشة الآراء والأدلة فى الحجر على السفيه أن الأولى أن يقال انه لا يصح الحجر على الحر البالغ العاقل اذا تصرف فى ملكه بأنواع التصرفات التى أباحتها الشريعة ،من تعاقد أو استثمار أو استهلاك أو نحو ذلك ،مادام أنه لم يرتكب محظورا . وبالتالى يمكن أن يستفاد من هذا مبدأ سيادة الفرد فى ماله ،وحقه فى حرية التصرف فيه فى حدود المباح .

ب) هذا اذا قيل بأن الراجح هو عدم صحة الحجر على السفيه المسىء فى تصرفاته المالية ،لكن على فرض التسليم بقول الجمهور فى صحة الحجر على السفيه المبذر ،فان الدلالة فى هذا الترجيح لا تختلف كثيرا عن الدلالة السابقة . وذلك بالرغم من أن الظاهر فى مسألة الحجر على السفيه أنها تدل على صحة التدخل لتحديد الحرية الاقتصادية للأفراد ،الا أن دلالة هذه المسألة على صحة منح حق الحرية الاقتصادية للأفراد أولى من دلالتها على التدخل والتحديد وبيان ذلك :

---

(١) قال تعالى : (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم . .)
الآية : البقرة : ٢٨٠ .

(١) أنه قد حصل الاتفاق بين الفقهاء على أن الشرع يمنح الحر البالغ العاقل الرشيد حرية التصرف في ماله في الطرق المباحة ، ويمنع تقييده أو الحجر عليه . هذا هو الأصل المتفق عليه ، أما التدخل والحجر فانه استثناء من هذا الأصل ، في حالة كون الشخص سفيها يبذر ماله ولا يدرك المصلحة في تصرفاته ، فيحجر عليه لمصلحته ، وبالتالي كان الحجر استثناء من الأصل ، وكانت القاعدة أن كل رشيد له الحق في التصرف في ماله على النحو الذى يريد مالم يرتكب محظورا . فيؤخذ من هذا أن العاقل البالغ الرشيد - وأغلب الناس كذلك - حر في تصرفه فيبيع ويشترى ويتصدق ويستثمر ويستهلك في حدود المباح ، دون أن يكون لأحد حق الحجر عليه وتحديد حريته الاقتصادية ويستثنى من هذا الأصل السفهاء - وهم قلة - فيصح الحجر عليهم لمصلحتهم .

(٢) ولأن الحجر على السفيه - على فرض التسليم بصحته - ليس تحديدا - مطلقا للحرية الاقتصادية له ، وذلك لأن التحديد انما يقتصر على التصرف في الأموال المملوكة له ، حيث ينتقل هذا الحق الى ولى السفيه أما ملكية هذه الأموال وناتج استثمارها فانها تبقى حقا ثابتا للسفيه لا يصح نزعها منه ، وأيضا فان الحجر والتحديد لا يشمل حق الفرد في العمل بنفسه والكسب من طرق الكسب المباحة .

وخلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها في النقاط التالية :

أولا : أنه لا حرية لأحد في التصرف بما هو محرم شرعا ، وأن الأصل في المحرمات المنع والتحديد .

ثانيا : أن الأصل حرية الفرد في التصرف بما هو مباح من وجوه التصرفات

الاقتصادية المختلفة ، من عمل أو انتاج أو استهلاك أو استثمار أو تملك أو تعاقد وتصرف في الملكية ونحو ذلك ، دون أن يكون لأحد حق التحديد عليه أو الحجر على تصرفاته .

ثالثا : أنه يمكن أن يستثنى من الأصل السابق السفهاء - اذا سلم بصحة الحجر عليهم لمصلحتهم - وينتقل حق التصرف في أموالهم حينئذ الى أوليائهم .

رابعا : ان الحجر على السفيه اذا صح فانه لايعني ابطال كامل الحرية الاقتصادية له ، بل تبقى له حرية العمل والكسب بجهده البدني وكذا حقه في التملك والاستثمار بناتج استثمار الولي لأمواله المملوكة له .

"" المبحث الخامس ""

الفرائض المالية ودلالتها على أحكام الحرية والتدخل

تمهيد :

ان دراسة الفكر المالى للدولة ، من حيث بيان مصادر تحصيل الأموال ، وطرق وأساليب هذا التحصيل ، وأوجه وطرق انفاق هذه الأموال . . هذه الدراسة لها أثر كبير فى بيان حجم الدور الذى تؤديه الدولة فى النشاط الاقتصادى ، ومعرفة أثر هذا الدور على الحرية الاقتصادية الفردية ، وهى أيضا مقياس هام من مقاييس درجة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وذلك أن جمع الدولة للمال من المصادر المختلفة بالطرق المختلفة ثم انفاقها لهذا المال فى مجالات الانفاق المتعددة يحدثان آثارا واسعة فى النشاط الاقتصادى ، وأيضا فقد تكون أساليب جمع المال وانفاقها من ضمن القيود التى تلحق النشاط الاقتصادى الفردى أو من ضمن الحوافز المعينة له ، سواء من حيث أن اقتطاع الدولة لجزء من مال الفرد يؤثر على تصرفاته الاقتصادية أو من حيث أن انفاق الدولة للأموال يحدث آثارا مختلفة تلحق بدرجة أو بأخرى النشاط الاقتصادى الفردى دعما أو تعديلا أو تقييدا .

وفى الفكر المالى الوضعى تختلف السياسات المالية للدولة بحسب النظام الاقتصادى السائد . ففى الأنظمة الاشتراكية تصبح الدولة هى المالك والمتصرف فى أموال الأنتاج ، وتنفق وفق خطة مركزية شاملة لتحقيق الأهداف المقصودة . أما الأفراد فان حريتهم فى التملك وفى ممارسة النشاط الاقتصادى الفردى ، تنحصر فى ظل هذه الأنظمة أو تكاد تنعدم .

أما الأنظمة الرأسمالية فانها تمارس انواعا من السياسات المالية الحكومية تتدرج من حيث شمولها وقوة تأثيرها فى الحياة الاقتصادية بحسب نظرة كل دولة للحرية الاقتصادية الفردية ودور الدولة ، وحدود

كل ، وبحسب نظرتها للحاجات التى يلزم الحكومة الانفاق عليها ، وماهى حدود حجم الانفاق الحكومى .. الا أن الاتفاق تام بين هذه الأنظمة، من حيث ثبوت حق الدولة فى التدخل فى نشاط الأفراد الى حد ما واعطاء الحق القانونى فى جمع الأموال اللازمة لنفقاتها . فالنقاش فى هذه الأنظمة لم يعد يتطرق لثبوت حق الدولة فى اقتطاع جزء من أموال العامة، بعد أن تم التسليم بثبوت هذا الحق قانونا ، بموجب السيادة القومية للدولة ونظرية التضامن الاجتماعى الواجب بين عموم أفراد الطائفة الواحدة،[1] وانما أصبح النقاش محصورا فى تحديد مقياس النفقات العامة للدولة ، وبالتالى تحديد مقدار الأموال اللازمة لسد هذه النفقات . الا أن ثبوت هذا الحق القانونى للدولة فى أموال الأفراد تحكمه بلا شك أمور خارجية ، من أهمها الاتجاه السياسى للدولة، ومقدار أخذها بالحرية الاقتصادية ، أو أخذها بدرجة من درجات التدخل المختلفة ،ويحكمه أيضا القدرة على تحصيل الأموال " المقدرة المالية القومية " أى قدرة الاقتصاد القومى على تحمل الأعباء العامة دون حصول ضرر عكسى .[2] الا أن القدر المتفق عليه بين هذه الأنظمة ، هو ثبوت حق الدولةفى ممارسة أنواع من السياسات المالية بقصد التأثير فى النشاط الاقتصادى من خلال جمع الأموال ، واختيار أنواع الايرادات المختلفة وحجمها ، واختيار أنواع النفقات العامة ، لاحداث تأثيرات مقصودة كالتخفيف من حدة التقلبات التى تطرأ على مستوى النشاط الاقتصادى

---

(١) ناقش فلاسفة أوربا التكييف القانونى للضرائب ، فى سلسلة من النظريات ، ابتدأت بأن الضريبة علاقة تعاقدية بين الفرد والدولة، مع اختلاف فى تحديد ماهية هذا العقد ، وأنتهت بأن الضرائب تفرض بموجب السيادة القومية للدولة ونظرية التضامن الاجتماعى . . . انظر د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ١١٩ ، ١٢٠ . د . رفعت المحجوب ، المالية العامة : ٢٠٠ - ٢٠٩ .

(٢) د . رفعت المحجوب ، المالية العامة ٤٢-٤٨ . د . عوف محمد الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٩ .

الكلى ، من تضخم أو انكماش أو نحو ذلك والتأثير على توزيع الدخول بين الأفراد ، مع التركيز على تهيئة الظروف لانجاح وازدهار الاستثمار الخاص .[١]

وفى مجال الاقتصاد الاسلامى وفى بحث " الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة .... " يتعين البحث فى الفكر المالى الاسلامى ، وتحديد الأدوات المالية فى التشريع المالى الاسلامى ، وهو بحث لايتطرق لتفاصيل هذه الأدوات وأحكامها الجزئية، فهذا أمر مستقل ويخرج عن نطاق هذا البحث ، وانما المقصود هو التعريف بأهم هذه الأدوات والتركيز على دور الدولة فيها ، من حيث أعطائها الحق فى جمعها وانفاقها والتأثير على الحياة الاقتصادية من خلالها .

وسيشتمل هذا المبحث على دراسة أداتين من أهم الأدوات المالية التى عرفت فى الفكر المالى الاسلامى والتى مازال العمل بها جاريا فى الوقت الحاضر وهما الزكاة والعشور[٢] ، ثم سيتم البحث فى حكم اعطاء الدولة حق فرض ضرائب عامة جديدة كتلك التى عرفت فى الفكر المالى الحديث ، باعتبار هذه الضرائب أصبحت المورد المالى الرئيسى فى الوقت الحاضر، وباعتبارها من أهم أدوات التدخل والتأثير فى النشاط الاقتصادى .

---

(١) د . عبد المنعم فوزى ، المالية العامة والسياسة المالية : ٢٧ ، ٢٨ . د . رفعت المحجوب ، المالية العامة ٢٢ ، ٢٣ . د . سلوى سليمان السياسة الاقتصادية : ٤٣ ، ٤٤ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ١٠٥ ، ١٠٦ ، د . محمود محمد نور : حول النظام المالى فى الاسلام : ١٣ .

(٢) فى الفكر المالى الاسلامى عدة موارد مالية أخرى عدا الزكاة والعشور الا أن هذه الموارد قد انقطع العمل بها فى الوقت الحاضر . أو انها ليست بذات شأن ، فمن ذلك الخراج والجزية والفىء وخمس الغنائم والضوائع ومال من لا وارث له ونحوه .

أولا : الزكـــــــــاة :

الزكاة ركن من أركان الاسلام الخمسة ، وهى الركن الثالث بعــــد الشهادتين والصلاة. كما فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما قــــال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " بنى الاسلام على خمس: شهـــادة ان لا الـه الا الله، وان محمدا رسول الله ، واقام الصلاة، وايتــــاء الزكاة ، والحج ، وصوم رمضان "(1) وقد روى ابو هريرة حديث جـــبريل المشهور وسؤاله للرسول صلى الله عليه وسلم ، عن الايمان والاســــلام والاحسان ، وفيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : "... الاســــلام أن تعبد الله ولا تشرك به ، وتقيم الصلاة ، وتوءتى الزكاة المفروضة ، وتصـوم رمضان ...."(2) وليس البحث هنا لاثبات فرضية الزكاة ، وثبوت حـــق الفقراء فى أموال الأغنياء ، فان هذا مما يعلم من الدين بالضـــرورة ، وترادفت على اثباته الأدلة من القرآن والسنة والآثار واجماع الأمــــة ، فيجب على كل مسلم ملك مقدار النصاب الشرعى واستوفى شروط الزكــــاة أن يدفعها لمستحقيها ، ومن جحد وجوبها فقد كفر ، ومن أمتنـــــع عن أدائها أجبر عليه فان تعزز قوتل حتى يوءديها جبرا .

ومبحث الزكـــاة مبحـــث واســـع ، ويشتمـل على تفاصيـــل

---

(1) متفق عليه ، واللفظ للبخـارى ، انظر : صحيح البخــــــارى مع شـــرح فتح البارى : ١ / ٤٩ .
وفى لفظ لمسلم : " .... وصيـــام رمضـــان والحـــج ، فقــــال رجل : الحج وصيـــام رمضــــان ، قال : لا . صيام رمضـــان والحج ، هكذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ". انظـر : صحيح مسلم بشـرح النووى : ١ / ١٧٦ .

(2) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١ / ١١٤ .

كثيرة [١] ، والذى يهم هنا هو الاشارة الى التكليف المالى الموجود فى الزكاة ، باعتبارها نوعا من الحجر على الناس فى أموالهم ، لمصلحة يراها الشارع ، فهى اقتطاع لجزء من مال الفرد ، وصرفه فى مصارف محددة ، مما يؤدى الى حدوث تأثيرات اقتصادية مقصودة ، مع تبيين دور الدولة فى هذا التكليف ، من حيث اعطائها الحق فى جمع الزكاة وصرفها فى مصارفها الشرعية . الا أنه قبل الشروع فى هذا لابد من تقديم يذكر فيه أهم الأموال التى تجب فيها الزكاة ومقدار الواجب فى كل .

الأموال التى تجب فيها الزكاة ومقدار الواجب :

(١) النقود : وهى الذهب والفضة ـ ففى كل عشرين دينارا من الذهب ، أو مائتى درهم من الفضة ربع العشر ، أى بنسبة ٢,٥٪ . وقد

---

(١) انظر تفاصيل مباحث الزكاة فى : ابن قدامة ، المغنى : ٢ / ٤٣٣ ومابعدها . البهوتى ، كشاف القناع : ٢ / ١٦٥ ومابعدها ، ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ١١٥ ومابعدها ، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير : ١ / ٤٣٠ ومابعدها ، ابن العربى ، أحكام القرآن : ٢ / ٩٤٩ ومابعدها ، الشيرازى ، المهذب : ١ / ١٩١ ومابعدها ، ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣ / ٢٠٨ ومابعدها النووى ، شرح صحيح مسلم : ٧ / ٤٨ ومابعدها ، ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى : ٣ / ٢٦٢ ومابعدها ، أبو يوسف ، الخراج : ٧٦ ومابعدها . ابن الهمام ، فتح القدير : ١/ ٤٨١ ، ومابعدها جـ٢ / ٢ ومابعدها . أبو عبيد ، الأموال : ٤٣٧ - ٧٩٧ ، الشوكانى ، نيل الأوطار : ٤ / ١٢٩ ومابعدها . أبو زهرة ، بحثه عن الزكاة المطبوع ضمن : التوجية التشريعى فى الاسلام : ١ / ٩١ ومابعدها . أبو زهرة ، فى المجتمع الاسلامى : ٨٥ ومابعدها ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٧ ومابعدها ، د . بدوى عبد اللطيف ، النظام المالى المقارن فى الاسلام ١٧ ومابعدها ، د . محمد الفنجرى ، الاسلام والضمان الاجتماعى ٢٩ ، محمد اسماعيل ابراهيم ، الزكاة . د . على الشرقاوى ، الزكاة وأثرها فى التأمين الاجتماعى . وقد جمعت مباحث الزكاة فى موضع واحد مع الشمول ، فى الكتاب الموسوعة للشيخ الدكتور يوسف القرضاوى : فقه الزكاة .

كان الذهب والفضة ، هما وسيلتا التبادل فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لذا جاء النص على ذكرها ، ويقاس عليهما كل مايمكن أن يستحدث من وسائل التبادل ، كالعملات الورقية فى الوقت الحاضر.(١)

(٢) عروض التجارة : وهى كل مال أعد للبيع بقصد الربح والتجارة. من الأطعمة ، والملابس ، والحيوانات ، والعقارات ونحو ذلك . فتقوّم كل عام ، فاذا بلغت قيمتها نصاب النقدين ، وخلت من الديون وجب فيها ربع العشر ٢٫٥٪ .

(٣) الزروع والثمار : قال صلى الله عليه وسلم : " فيما سبقت السماء والعيون ، أو كان عثريًّا العشر ، وما سقى بالنضح نصف العشر "(٢).

---

(١) انظر الشيخ حسنين محمد مخلوف ، التبيان فى زكاة الاثمان : ٤٥ ومابعدها . د . شوقى اسماعيل شحاتة ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٩٩ ومابعدها .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٣٤٧ . وقد وقع خلاف واسع بين الفقهاء فى تحديد المحاصيل التى تجب فيها الزكاة ، والقدر المتفق عليه بينهم هو الأربعة الأصناف التى ورد فيها النص وهى : الحنطة والشعير ، والتمر والزبيب . وماعداها حصل فيه الخلاف . فمنهم من قصرها على هذه الاصناف الأربعة ، ومنهم ممن قال : تجب الزكاة فى كل مكيل يدخر وييبس سواء أكان قوتا أوغيره ، فيدخل نحو العدس والحمص والبذور والسمسم وسائر الحبوب مما يكال ويدخر ، وكذلك الثمار نحو : المشمش واللوز والفستق ونحو ذلك . وذهب أبو حنيفة الى التعميم فأوجب الزكاة فى كل ماتخرجه الأرض ، مما يقصد بزراعته نماء الأرض ، ولم يشترط القوت أو الادخار أو الكيل ، فتجب الزكاة عنده فى جميع أنواع الفواكه والخضروات والحبوب ، واستدل ابو حنيفة على ذلك بعموم النصوص من القرآن والسنة . . انظر تفصيل ذلك فى : المغنى : ٢ / ٥٤٩ ومابعدها ، حاشية ابن عابدين : ٢ / ٧٦ ، حاشية الدسوقى : ١/ ٤٤٧ ، ومابعدها ، بداية المجتهد : ١ / ٢٤٢ ، تحفة المحتاج : ٣ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ابو بكر الشاشي القفال ، حلية العلماء : ٣ / ٦٢ ، ٦٣ ، نيل الأوطار ٤ / ١٦٠ ، ١٦١ ، فقه الزكاة : ١ / ٣٤٩ ومابعدها .

أى أن الزرع الذى يسقى بلا آلة ومشقة ، كأن يروى بالمطر أو الانهار أو العيون ، تجب فيه الزكاة بنسبة ١٠ ٪ . أما الزرع الذى يسقى بآلـه ويحتاج الى جهد ومشقة ، ففيه نصف العشر ٥ ٪ .

(٤) الأنعام : وهى الغنم والبقر والابل .[١] ونسب الزكاة فيها تختلف وهى على وجه التقريب : ٢٫٥ ٪ ، كما فى الابل والبقر اذا كثرت . ففى الابل اذا كثرت : فى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقه . وفى البقر : فى كل ثلاثين تبيع أو تبيعه ، وفى كل أربعين مسن أو مسنه . أما الغنم : ففى أربعين شاة شاة ، أى بنسبة ٢٫٥ ٪ . لكن فى حالة الزيادة فان النسبة تنخفض لتصبح ١ ٪ فيما زاد على ثلاثمائة شاة .[٢]

(٥) الكنوز والمعادن ومايستخرج من البحار :

- الكنوز أو (الركاز) وهى مدفون القدماء فى الأرض من الأموال ، كالذهب والفضة والأوانى ، ونحو ذلك ، ففيها الخمس على واجدها للحديث : " . . . وفى الركاز الخمس "[٣] وقد اختلف الفقهاء فى مصرف هذا الخمس . فقيل مصرفه مصرف الزكاة ، وقيل بل يصرف فى مصارف الفىء ، وتضعه الدولة فى المصالح العامة .[٤]

- أما المعدن فهو كل مايستخرج من الأرض مما له قيمة ، كالذهب والفضة ، والحديد ، والنحاس ، والبترول ، ونحو ذلك .[٥] وقد أختلف الفقهاء فى

---

(١) يمكن ان يلحق بها مافى معناها من الحيوانات اذا كانت سائمة نحو ، الخيل والجواميس . وقيل كل مااتخذ للنماء والاستيلاد . أنظر : د . ابراهيم فؤاد احمد على : ٩٦ نقلا عن : مطبوعات حلقة الدراسات الاجتماعية : ٤٢١ .

(٢) انظر تفصيل هذه النسب فى : د . شوقى اسماعيل شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٦١ ومابعدها .

(٣) رواه الجماعة . انظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٣٦٤ .

(٤) فتح البارى : ٣ / ٣٦٥ ، نيل الأوطار : ٤ / ١٦٧ .

(٥) ذهب الشافعى فى المشهور عنه ، الى تخصيص المعدن الذى يصح =

تحديد مقدار الواجب فيه ، وماهو مصرف هذا المقدار . فقيل يؤخذ منه الخمس ، لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: " ... وفي الركاز الخمس "[١] فان المعدن يدخل في معنى الركاز . وقيل بل المعدن ليس بركاز ، وانما الركاز مدفون الجاهلية . أما المعدن فتجب فيه الزكاة بمقدار ربع العشر ٢٫٥ ٪ . وقيل ان كان في استخراجه كلفة ومؤنة عمل ، ففيه ربع العشر ٢٫٥ ٪ وان لم يكن فيه كلفه ولا مشقة ففيه الخمس ٢٠ ٪ .[٢]

أما مصرف هذا الحق ، فقيل انه زكاة فيصرف في مصارفها ، وقيل بل هو من جملة الفيء فيرصد لمصالح الأمة العامة ، بما فيها مصلحة اعانة الفقراء .[٣]

ولعل الأولى في مسألة المعادن هو ترجيح الرأي المشهور عند المالكية من أن الأفراد لاحق لهم في تملك المعادن واستغلالها لأنفسهم وانما تبقى المعادن ملكا لعموم الناس .[٤] وبقاء المعدن ملكا لعموم الناس يعني أن يصبح هذا المعدن في ملك الدولة ، وترى الدولة فيه ماهو مصلحة للمسلمين . فيمكن حينئذ أن تستغل الدولة هذا المعدن بنفسها ، أو تترك استغلاله لأفراد أو شركات ، في مقابل مبلغ من المال

= أخذ الحق منه بالذهب والفضة ، وخصصه ابو حنيفة بما ينطبع بالنار دون المعادن السائلة . انظر : المغني : ٢ / ٦١٧ .

(١) سبق تخريجه .
(٢) انظر تفصيل الآراء والآثار الوارده في ذلك في : ابو عبيد ، الأموال ٤٢٠-٤٢٨ ، فتح الباري : ٣ / ٣٦٤ ، ٣٦٥ .
(٣) المغني : ٢ / ٦١٨ .
(٤) انظر تفصيل آراء الفقهاء في هذه المسألة وبيان الراجح منها فيما يأتي عند الحديث عن حكم ملكية المعادن ص(٥٤٩) .

يدفع اليها ويصرف في مصالح المسلمين .

واذا قيل ان المعادن مملوكة للدولة ، فلا زكاة فيها حينئذ ان قامت هي باستغلالها لما علم من أن شرط الزكاة الملك التام ، وملك المعادن هنا لا يتعين لأحد بعينه ، وانما هو لجميع المسلمين ، يصرف في مصالحهم بما فيها مصلحة الفقراء .(١) أما ان تركت الدولة استغلال هذه المعادن للأفراد ، فانه يلزمهم حينئذ دفع الزكاة ، ويعاملون معاملة أصحاب الصناعات المختلفة .(٢)

أما الثروة السمكية فقد ذكر الفقهاء أنه لا زكاة فيها . قال ابن قدامة " أما السمك فلا شيء فيه بحال في قول أهل العلم كافة ، الا شيء يروى عن عمر بن عبد العزيز ، رواه أبو عبيد عنه ، وقال : ليس الناس على هذا ، ولا نعلم أحدا يعمل به ، وقد روى ذلك عن أحمد أيضا"(٣) وابن قدامة يشير الى مارواه أبو عبيد بسنده أن عمر بن عبد العزيز كتب الى

---

(١) انظر : حاشية الدسوقي : ١ / ٤٨٧ . وذهب بعض الباحثين المحدثين الى أن الزكاة تجب في البترول والثروة المعدنية التي تستخرجها الدولة بنسبة ٢,٥ ٪ تخصص للفقراء ومصارف الزكاة ، بدون طرح للتكاليف والنفقات : انظر : د . شوقي شحاتة ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٢٠١ . د . محمد شوقي الفنجري ، الاسلام والضمان الاجتماعي : ٥٩ . وقد جعل النسبة : ٢٠ ٪ الا أن هذا القول يتعارض مع ما علم في شروط الزكاة ، وأن تمام الملك أحد هذه الشروط ، وبالتالي لم تجب الزكاة في المال الموقوف على غير معين ، ولا في أموال الدولة كالفيء وخمس الغنيمة ونحو ذلك . وكذلك القول في المعادن فلا تدفع الدولة منها الزكاة وانما تصرفها في مصالح المسلمين ، بما فيها مصلحة الفقراء .

(٢) انظر تفصيل ذلك ص (١٨٥) .

(٣) المغني : ٢ / ٦٢٠ .

عاملة فى عمان : " أن لا يأخذ من السمك شيئا حتى يبلغ مائتى . . . . . . فاذا بلغ مائتى درهم فخذ منه الزكاة. قال أبوعبيد : يذهب عمر فيما يرى الى أن ما أخرج البحر بمنزلة ما أخرج البر من المعادن ، وكان رأيه فى المعادن الزكاة . . . فشبهه به. وليس الناس فى السمك على هذا ، ولا نعلم أحدا يعمل به".(١)

ولعل الصحيح فى مسألة الثروة السمكية أن يقال ان حكم الزكاة فيها هو حكم الزكاة فى الثروة الصناعية ،حيث تجب الزكاة فى صافى الغلة بعد حولان الحول بنسبة ربع العشره ر٢ ٪ كما سيأتى.

تطبيقات معاصرة للزكاة :

تلخص فيما سبق ذكر الأموال التى تجب فيها الزكاة ، ومقدار الواجب فيها ، والتى أتت بها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفصلها الفقهاء فى كتبهم ،الا أنه قد اتسع نماء بعض الأموال فى الوقت الحاضر عما كان عليه الحال زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وزمن الفقهاء الأوائل كما أنه قد جدت بعض الأموال فى الوقت الحاضر . . . . لم تكن موجودة فيما مضى . ومعرفة حكم زكاة هذه الأموال من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوال الفقهاء لا يتعذر. الا أنه قد جدت كثير من الاجتهادات والآراء والقياسات فى حكم زكاة هذه الاموال ، وتنوعت النسب والشروط وتباينت ، فكان لابد من معرفة هذه التفاصيل وتحديد الرأى الراجح فى المسألة ، حيث لم ترد مفصلة فى كتب الفقهاء ، وقد أصبحت هذه الأموال من أهم الأموال فى الوقت الحاضر ، وحصيلتها من أهم موارد الزكاة. وهذه الأموال هى :

(١) المستغلات : وهى المصانع والدور والأماكن المستغلة ونحوذلك.
(٢) الأوراق المالية.
(٣) كسب العمل والمهن الحرة.

---

(١) الأموال : ٤٣٤ .

والحق أن هذه الأموال ليست جديدة كل الجده، وتخريج حكـــم زكاتها على ما ثبت في الشرع ونص عليه الفقهاء ليس متعذرا ، بـــل ان بعضها كان موجودا منذ زمن الرسول صلى اللـــه عليـــه وسلـــم ككسب العمل ، وبعضهـــا مما نص الفقهـــاء على حكمـــه . وسيتبين ذلك فيما يلــــي :

أولا : زكـــاة المستغـــلات :

والمقصود منها : " الأموال التى لا تجب الزكاة فى عينها ، ولم تتخذ للتجارة ، ولكنها تتخذ للنماء ، فتغل لأصحابها فائدة وكسبا ، بواسطة تأجير عينها ، أو بيع مايحصل من انتاجها "[١] وذلك نحو المصانع على اختلافها ، والعقارات المعده للاستغلال ، ووسائل النقل . . . ونحو ذلك . . وقد أختلف في حكم هذه الأموال على النحو التالى :

(١) زكاة الدور المعدة للاستغلال ومافى حكمها : وفيها الأقوال التالية :

أ ـ نقل فى بعض الأقوال النادرة عن بعض الفقهاء ، أن هذه الأموال تقوّم كل عام ، وتدفع الزكاة من قيمتها بنسبة : ٢٫٥ ٪ ، بعد أن تضاف اليها غلتها النقدية ، وذلك قياسا على عروض التجارة .[٢] الا ان هذا القول لا يترجح ، ولا يصح الأخذ بهذا القياس لوجود الفارق من وجوه كثيرة ،[٣] منها أن الدور ونحوها أموال ليست معدة للتجارة فى ذاتها حتى يصح تقدير قيمتها ، وانما هى معدة للاستغلال ، فخالفت عروض التجارة . ومنها أن تطبيق هذا الرأى قد يؤدى الى استئصال الربح والنماء ، بل قد يتجاوزه الى رأس المال ، وذلك فى حالة التوقف عن الاستغلال لأى سبب ، أو فى حالة قلة نسبة النماء مع ارتفاع قيمة الأصول بسبب ارتفاع الأسعار ونحو ذلك ، فاذا حسبت الزكاة وأخذت فقد لا يبقى لصاحب الملك الا الشيء اليسير من الربح أو لا يبقى ، وخصوصا بعد حساب قيمة الهلاك الحاصل للأصول .

---

(١) فقه الزكاة : ١ / ٤٥٨ .

(٢) هو قول لمالك نقله عنه ابن رشد فى بداية المجتهد . وقول ابن عقيل الحنبلى ، نقله عنه ابن القيم فى بدائع الفوائد . انظر : فقه الزكاة : ١ / ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

(٣) انظر : فقه الزكاة : ١ / ٤٧٣ ، د . شوقي شحاته : التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ ، د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة فى الفقه الاسلامى : ١٠٤ .

ب - وفى رواية عن أحمد أن الزكاة تجب فى غلة الدور حين قبضها بنسبة ٥ر٢٪ . دون أن ينتظر بها الحول . الا أن ابن قدامة ذكر أن الصحيح من مذهب أحمد أنه لا زكاة فى ايجار الدور قبل مضى الحول ، وقال عن هذه الرواية : " وكلام أحمد في الرواية الأخرى محمول على من أجر داره سنة ، وقبض أجرته فى آخرها ، فأوجب عليه زكاتها ، لأنه قد ملكها من أول الحول ، فصارت كسائر الديون اذا قبضها بعد حول زكاها حين يقبضها ، فانه قد صرح بذلك فى بعض الروايات عنه ، فيحمل مطلق كلامه على مقيده ".(1)

جـ - وذهب بعض الفقهاء والباحثين فى الوقت الحاضر ، الى وجوب الزكاة فى غلة هذه الأموال حين قبضها ، الا أن مقدار الواجب ليس هو ربع العشر ، وانما هو مقدار الواجب فى الأرض الزراعية . فيؤخذ العشر من صافى الغلة ان أمكن معرفته ، والا أخذ منه نصف العشر ، وذلك لأن العقارات تشبه الأرض الزراعية ، فاذا أخذنا زكاة الأرض فليس من العدل أن تترك العقارات ، ولزم أن تؤخذ منها الزكاة بنفس النسبة ، والا كان ذلك تفريقا بين متماثلين ، وانما لم يذكر الفقهاء هذا الحكم ، لأن الدور فى وقتهم لم تكن مستغلة الا فى النادر والنادر لا حكم له .(2) وسوف تأتى مناقشة هذا الرأى فيما بعد .

---

(1) المغنى : ٢ / ٦٢١ ، وانظر الشرح الكبير مع المغنى : ٢ / ٤٤٤ .
(2) ذهب الى هذا القول كل من الشيخ محمد ابوزهرة ، والشيخ عبد الوهاب خلاف ، والشيخ عبد الرحمن حسن . انظر : مطبوعات حلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية : ٣٨٠ . مبحث الزكاة للشيخ ابى زهرة المطبوع ضمن : التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٢ / ١٤١ ومابعدها . أبو زهرة ، التكافل الاجتماعى فى الاسلام : ٨٩ وهو ايضا ماذهب اليه الشيخ محمد الغزالى انظر : الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٦٦ ومابعدها . وعن هؤلاء أخذ القرضاوى فى فقه الزكاة : ١ / ٤٧٩ ومابعدها وكذلك معظم من كتب فى الزكاة والاقتصاد الاسلامى . انظر : د . ابراهيم فؤاد احمد على ، الموارد المالية فى الاسلام : ١١١ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٨٦ وما بعدها ، د . على البدرى الشرقاوى : الزكاة وأثرها فى التأمين =

د - ومذهب جمهور الفقهاء قديما وبه أخذ بعض الفقهاء والباحثين في الوقت الحاضر، أن الدور المعدة للاستغلال لا تجب الزكاة في أعيانها ، أما الايراد فتجب فيه الزكاة اذا بلغ نصابا وحال عليه الحول بنسبة ٢٫٥٪ زكاة النقدين . قال ابن قدامة : " ومن أجر داره فقبض كراها فلا زكاة عليه فيه حتى يحول عليه الحول . . لقول النبي صلى الله عليه وسلم : " لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"(١) ولأنه مال مستفاد بعقد معاوضة فأشبه ثمن المبيع"(٢) وفي المنتقى : " والأمر المجمع عليه عندنا في اجارة العبيد وخراجهم وكراء المساكن وكتابة المكاتب، أنه لا تجب في شيء من ذلك الزكاة قل أو كثر حتى يحول عليه الحول من يوم قبضة صاحبه ويعتبر هذا كله من الفوائد ، ولا زكاة فيها الا بعد أن يحول عليها الحول من يوم يقبضها ربها أو من يقوم مقامه"(٣).

وهذا القول هو الصحيح الراجح ان شاء الله تعالى ، لما فيه من الأخذ بالأصل ، فان المال المستفاد ، من أي جهة كانت استفادته، اذ تحصل نقدا لدى الشخص ، وحال عليه الحول وجبت فيه زكاة النقد ، فان هذا مما هو مجمع عليه لدى الفقهاء ، وهو تطبيق لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم في زكاة النقدين ، واذا أمكن تخريجه على الاصل من سنة

= الاجتماعي : ١٠٠ ، د . محمود علي أحمد ، بحث مقارن في الزكاة ١١٠ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادي في الاسلام : ١٢٨ .

(١) انظر : المنذري : مختصر سنن ابي داود : ٢ / ١٩٠ . وفي رفعه ضعف وقد صحح الدارقطني وقفه وقد روي في اعتبار الحول أحاديث كثيرة مرفوعة للرسول صلى الله عليه وسلم الا أن الضعف دخلها من وجوه وان قيل ان هذا الضعف ينجبر ، ويقوي بعضها بعضا انظر : ابن حجر العسقلاني ، تلخيص الحبير ، ٢ / ١٦٥ ، ابن حزم ، المحلى ٦ / ٣ ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٤ / ١٥٦ . وانظر تفصيل طرق هذا الضعف في : فقه الزكاة : ١ / ٤٩٢ ومابعدها .

(٢) المغني : ٢ / ٦٢١ .

(٣) الباجي ، المنتقى : ٢ / ١٠٠ . وانظر : ابن جزي ، قوانين الاحكام الشرعية : ١٢٢ .

الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يعرج على القياس ويقال ان ايراد العقارات يشبه ايراد الأرض ، فيؤخذ منه العشر أو نصفه ، لما في ذلك من ترك الأصل والأخذ بالقياس . هذا مع التسليم بصحة هذا القياس الا أن القياس يمتنع أيضا لوجود الفارق [١] ، وهو أن نسبة اهلاك الأصل في العقارات لا تقارن بالأرض ، التي قد تنعدم فيها نسبة الأهلاك ، بخلاف العقارات التي لا بد أن تنتهي بعد مدة . أما القول باعفاء نسبة معينة مقابل مايستهلك من الأصل [٢] ، فانه لا يمنع القول بوجود هذا الفرق أصلا ، بل هو دليل على وجوده ، واذا وجد الفرق لم يصح القياس ابتداء ، ولزم الرجوع الى الأصل المنصوص عليه ، دون حاجة لقياس مع الفارق .

أما قولهم بأنه ليس من العدل ترك العقارات دون أخذ الزكاة منها ، فان القول بأن الزكاة تؤخذ من الايراد بنسبة : ٥ر٢٪ بعد مضي الحول - لا يعني ترك العقارات دون زكاة . بل يعني أن تؤخذ منها الزكاة على هذه الصفة . وأيضا فلا يعني جعل النسبة : ١٠ ٪ بعد طرح نسبة الاهلاك مضافا اليها نفقات الصيانة والاصلاح ، والتكاليف المدفوعة نحو الأجور والضرائب والديون ونحو ذلك . لا يعني أن تكون هذه النسبة أعلى دائما من نسبة : ٥ر٢٪ من المال المتحصل في نهاية الحول دون الحاجة الى كثير من هذه الحسومات .

أما القول بأن الدور لم تكن مستغلة سابقا الا في النادر . . . فهو خلاف الواقع . وهذا باب الاجارة في كتب الفقه ، يشتمل على تفاصيل واسعة ودقيقة عن حكم اجارة العقار ، مما يدل على وجودها وشيوعها ، والا لو كانت نادرة لما احتاجت منهم الى كل هذا التفصيل والتوسع .

---

(١) انظر : د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ١٠٥

(٢) فقه الزكاة : ١ / ٤٨٢

جاء في المغني : " ولا خلاف بين أهل العلم في اباحة اجارة العقار. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن استئجار المنازل والدواب جائز . . "(١) وأيضا فان الدولة الاسلامية قد نشأت فيها مدن كبار كدمشق وبغداد والقاهرة وغيرها ، وكان الوافدون يفدون اليها من اقطار البلاد الاسلامية في كل وقت ، ويقيمون فيها المدد القصيرة والطويلة ولا يتصور أن يكون لكل شخص دار خاصة به ، بل كانوا يستأجرون المنازل ، فدل ذلك على انتشار ايجار العقار وشيوعه ، وقد نشأت في المدن الاسلامية الفنادق والحوانيت والخانات والمنازل المعدة للايجار. بل لقد استدل ابن قدامة بهذا على صحة جواز الاجارة. قال : " . . . ولا يخفى ما بالناس من الحاجة الى ذلك ، فانه ليس لكل أحد دار يملكها ، ولا يقدر كل مسافر على بعير أو دابة ، ولا يلزم أصحاب الأملاك اسكانهم وحملهم تطوعا "(٢) فالمسألة اذا ليست نادرة كما ظنوا بل كانت معروفة ومنتشرة ، ولو كانت زكاة الدور واجبة على النحو الذى ذكروه ، للزم أن نجد تفاصيل ذلك في كتب الفقه ، ولما أحتجنا الى الاجتهاد والقياس على الزروع ، والخروج بحكم جديد وكأن المسألة جديدة لا حكم فيها . ولو سلمنا جدلا بأن المسألة نادرة ، الا أنها وان كانت نادرة قد نص الفقهاء على حكمها ، كما تقدم في نقولهم ، ولا يقال ان الحكم يختلف بعد أن أصبحت شائعة ، والا لصح أن يقال هذا في كل أموال الزكاة ، ولما استقرت أحكام الزكاة . أما قولهم ان النادر لا حكم له . فهذا القول لا يصح ايراده هنا ، وليس المجال مجاله ، وهو هنا لا يدل على شيء . فان النادر الذى لا حكم له هو ماكان في مقابلة الأعم الغالب ، فان الحكم للأعم الغالب ، أما النادر فلا يمنع هذا الحكم ولا ينقضه . وليس المقصود ان قليل الحدوث لا يعطى حكما لمجرد قلة حدوثه ، حتى يقال ان ايجار العقار كان قليل الحدوث فلا يحتاج الى

---

(١) المغني : ٦ / ٢١ .
(٢) المغني : ٦ / ٣ .

حكم لندرته وقله حدوثه، والا لصح أن يقال ان كل نادر لايحتاج الى حكم ، وهذا غير صحيح ، فما من فعل أو غيره الا وفى الشرع له حكم ، وفى باب الزكاة وجدنا الحكم على ماهو أكثر ندرة من ايجار العقار كالركاز مثلا ، فانه نادر جدا وقد أعطى حكما ، ولم يقل انه نادر الحدوث فلا حكم له .

وبهذا يتبين ترجيح ماذهب اليه الفقهاء من وجوب الزكاة فى ايجار العقار اذا بلغ نصابا وحال عليه الحول بنسبة ٥ر٢ ٪ . وهو ما انتهى اليه مجمع البحوث الاسلامية فى مؤتمره الثانى سنة ١٣٨٥هـ . حيث جاء فى القرارات والتوصيات فى شأن زكاة الأموال النامية المستحدثة مايلى :

(١) لاتجب الزكاة فى أعيان العمائر الاستغلالية والمصانع والسفن والطائرات وما شابهها بل تجب الزكاة فى صافى غلتها عند توافر وحولان الحول .

(٢) واذا لم يتحقق فيها نصاب وكان لصاحبها أموال أخرى تضم اليها ، وتجب الزكاة فى المجموع اذا توافر شرط النصاب وحولان الحول .

(٣) مقدار النسبة الواجب اخراجها هو ربع عشر صافى الغلة فى نهاية الحول .(١)

(٢) زكاة المصانع :

وهى تشمل المشروعات الصناعية على اختلاف انواعها . وقد ذكر الفقهاء فى كتبهم أنه لا زكاة على آلات المحترفين ، لأنها مشغولة بحاجة

(١) التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٢ / ١٧١ .

المالك الأصلية .[١] وهذا وان كان يتجه فى الأصل الى الآلات البسيطة التى كانت تستخدم فى السابق ، حيث لم تكن آلات الانتاج قد وصلت الى ماهى عليه الآن ، الا أنه يمكن أن يشمل آلات المصانع فى المنشآت الصناعية الكبيرة وغيرها من الأصول الثابتة كالمباني والأراضى ونحوها ، لأنها أدوات انتاج لا يمكن أن تستمر العملية الانتاجية الا بها ، ولا فرق بين وظيفة أدوات الصناعة بالنسبة لأهل الحرف البسيطة ، وبين الآلات والمنشآت الكبيرة ، من حيث أنها مشغولة بحاجة أصلية.[٢] أما حكم زكاة غلتها فالخلاف فيها على النحو التالى :

أ ـ ذهب بعض الفقهاء المحدثين الى وجوب الزكاة فى غلة هذه المصانع ، وأنها تعامل معاملة الزروع الناتجة من الأرض، بواقع العشر ١٠٪ من صافى الغلة ان أمكن معرفة الصافى . والا أخذ منها نصف العشر . مثلها فى ذلك مثل الدور المعدة للايجار كما تقدم .[٣]

ب ـ وذهب آخرون الى أن الزكاة تجب فى صافى رأس المال العامل مع نمائه بنسبة : ٢,٥٪[٤] وقد تقدم ذكر ما انتهى اليه مجمع البحوث الاسلامية فى مؤتمره الثانى ، من أن الزكاة لا تجب فى أعيان المصانع ، بل فى صافى غلتها عند توافر النصاب وحولان الحول ، بنسبة ٢,٥٪ .

والقول بأن الزكاة تجب فى غلة المصانع بعد حولان الحول بنسبة

---

(١) الهداية مع شرحها فتح القدير : ١ / ٤٨٩ .
(٢) د . شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ ، ١٥١ .
(٣) انظر مبحث الزكاة للشيخ ابى زهرة المطبوع ضمن : التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٢ / ١٤١ ومابعدها ، التكافل الاجتماعى فى الاسلام لابى زهرة : ٨٩ ، فقه الزكاة : ٢ / ٤٧٩ ومابعدها .
(٤) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ .

ربع العشر ٥ر٢ ٪ هو الراجح ان شاء الله ، وذلك لأن القياس غلة الأرض لا يصح لوجود الفارق ، من حيث أن عمر الأرض أطول من عمر الآلات التى مآلها الفناء [١] وأيضا فان الصناعة أقرب الى التجارة منها الى الأرض ، وذلك لأنها انتاج وبيع كالتجارة ، وبالتالى أمكن الحاقها بها فيقوم فى نهاية العام الانتاج الموجود ، بالاضافة الى الأرباح وتؤخذ منه الزكاة بنسبة ربع العشر ، كعروض التجارة ، بعد طرح التكاليف وهلاك الأصول ونحوه . أى كما يعبر عنه حديثا ، بأن وعاء الزكاة فى النشاط الصناعى هو : قيمة الأصول المتداولة ، مطروحا منها قيمة الخصوم المتداولة ، الواجبة السداد خلال السنة ، بنسبة : ٥ر٢ ٪ .[٢]

وقد كانت بعض الصناعات البسيطة موجودة فى زمن الفقهاء الأوائل ، كصناعات النسيج والورق ، والسفن ، وغيرها وقد كانت تدر مالا لا بأس به لأصحابها .[٣] ومع هذا لم نجد من يقول بقياس انتاجها على انتاج الأرض الزراعية ، والذى يمكن أخذه من أقوالهم هو أنهم يوجبون الزكاة فى غلة هذه الصناعات بنسبة ٥ر٢ ٪ بعد مضى الحول وبلوغ النصاب ، وذلك من أقوالهم فى ايجار العقار وفى المال المستفاد من أى جهة كانت استفادته . جاء فى الكافى لابن عبد البر قوله :

" كل من استفاد مالا عينا أو عروضا ، وهو حر ، بأى وجه كانت استفادته اياه ، بميراث ، أو هبة ، أو جائزة ، أو صلة ، أو دية نفس ، أو أرش جرح أو جناية ، أو وصية ، أو صدقه ، أو هديه ، أو غلة مسكن ، أو خراج مكاتب أو عبد أو دابة ، أو مهر امرأة ، أو غلة ثمرة لا زكاة فيها ، أو ماقد زكى منها ،

(١) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٢ ، د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ٥٠ .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ .

(٣) آدم متز ، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ٢ / ٢٩٥ وما بعدها ، د . صبحى الصالح ، النظم الاسلامية ، ٣٩٨-٤٠٨ .

أو زرع فى أرض مبتاعة للتجارة ، أو غير التجارة ، أو مكتراه لغير تجارة . . . أو نتاج ماشية لا زكاة فيها ، أو غلة صوف أو لبن ، أو ركاز قد خمس ، أو سهم غنيمة ، وكل مايطرأ له ويمنحه من ضروب الفوائد التى لم يملك قبل عينها ، وسواء ملك أصلها أو لم يملكه ، فلا زكاة فى شئ من ذلك كله حتى يقبض المستفيد ما استفاده منه عينا ، ويبقى عنده ثمن ما كان منه عرضا ، ويحول عليه الحول وهو فى يده كذلك . . .[1] "

(١) ابن عبد البر ، الكافى فى فقه أهل المدينة : ١ / ٢٨٩ .

ثانيا : زكاة الأوراق المالية (الأسهم والسندات) :

وهذه الأموال لم تكن معروفة فى زمن الفقهاء ، وانما استحدثت فى العصر الحديث، وقد أصبحت أساسا من أسس النشاط الاقتصادى وقد أختلف الباحثون فى حكم زكاتها . فمنهم من فرق بين اسهم وسندات الشركات الصناعية ، وأسهم وسندات الشركات التجارية.(١) ومنهم من فرق بين عمل مالك الأسهم والسندات نفسه ، فان اتخذها للتجارة بالبيع والشراء فيها ، فانها تعامل معاملة عروض التجارة، وأن اتخذت للكسب من غلتها فانها تعامل معاملة الأموال الثابتة، ويؤخذ منها عشر الانتاج من صافى الغلة، مثلها فى ذلك مثل الأرض الزراعية .(٢) وقيل بل تعامل الأسهم والسندات معاملة عروض التجارة على كل حال ، لأنها تتخذ للبيع والشراء وقيمتها فى الأسواق تختلف عن قيمتها الأسمية، فهى بهذا الاعتبار من عروض التجارة ، فتقوم وتزكى بنسبة ٢٫٥ ٪ .(٣) وقيل تقوم وتزكى بنسبة ٢٫٥ ٪ ، ليس على اعتبارها من عروض التجارة، بل باعتبارها من الأموال السائلة، مثل أوراق البنكنوت ، فهذا أقرب الى طبيعتها المالية .(٤)

ولعل الأولى أن يقال ان زكاة الاسهم والسندات وما فى معناها ، تؤخذ بنسبة ٢٫٥ ٪ من قيمتها بحسب سعرها فى السوق ، مع اضافة الاربـاح المتحصلة ، اذا بلغ ذلك نصابا ، وحال عليه الحول ، سواء أقلنا انها

---

(١) أحمد بك الحسينى ، بهجة المشتاق فى بيان حكم زكاة أموال الأوراق : ٧٢ ومابعدها ، الشيخ عبد الرحمن عيسى ، المعاملات الحديثة وأحكامها : ٧٣ ومابعدها . وانظر : فقه الزكاة : ١ / ٥٢٣ .

(٢) الشيخ أبو زهرة : بحث عن الزكاة مطبوع ضمن : التوجية التشريعى فى الاسلام : ٢ / ١٤٦ . د . عيسى عبده ، النظم المالية فى الاسلام : ١٧٨ .

(٣) فقه الزكاة : ١ / ٥٢٧ . نقلا عن حلقة الدراسات الاجتماعية ، الدورة الثالثة : ص ٢٤٢ .

(٤) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٦ .

تعتبر من عروض التجارة ، أو اعتبرناها من الأوراق النقدية ، فان الحكم لا يختلف والشبه فيها متردد بين الأثنين .[1]

أما تشبيه ما اتخذ منها للكسب والنماء بالأرض الزراعية ، فانه تشبيه بعيد عن الواقع،[2] وكذلك التفريق بين أسهم وسندات الشركات الصناعية والشركات التجارية ، فان العبرة ليست فى نوع الشركة ، بل فى تصرف المالك الحقيقى للسهم ، فقد يملك أحدهم أسهما فى شركة صناعية ثم يتخذها تجارة بالبيع والشراء فيها ، فكيف يكون الحكم فى مثل هذا ؟

---

(١) تجب الزكاة فى السندات ، وان كان التعامل بها محرما شرعا ، لأنها صورة من صور الاقراض بفائدة الا أن هذا لايمنع وجوب الزكاة فيها ، فان الحرام لا يمنع الحلال ، وقد ذكر الفقهاء وجوب الزكاة فى الحلى المحرم . وذكر ابن قدامة قاعدة عامة فى هذه المسألة فقال : " وكل مايحرم اتخاذه ، ففيه الزكاة ، اذا كان نصابا ، أو بلغ بضمه الى ماعنده نصابا " . المغنى : ٦١٢/٢ . أما السهم فانه حصة فى رأس مال الشركة ، يصرف عائده فى نهاية العام ، وقد يربح وقد يخسر ، فتملكها اذا مباح ان لم يصاحب ذلك أعمال أخرى محرمة .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٦ وأنظر : د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ٩٣ .

ثالثا : كسب العمل والمهن الحرة :

وذلك نحو راتب الموظف ، وأجرة العامل ، ودخل الطبيب والمهندس ونحو ذلك . وهذه المسألة ليست جديدة فى الحدوث ، كما أنها ليست جديدة على الفقه الاسلامى . فان طرق الكسب مهما اختلفت وجدت من قبل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده . كما أن الفقهاء ذكروا حكم هذه المسألة وفصلوه . والجديد فى المسألة هو ظهور بعض الفتاوى حديثا من حيث ايجاب الزكاة فيها من حين قبضها بنسبة ٢ر٥ ٪ دون اشتراط الحول ، اخذا بفتاوى نقلت عن بعض الصحابة كابن عباس وابن مسعود ، وهو ماذهب اليه الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه فقه الزكاة .(١) وذكر الدكتور شوقى اسماعيل شحاته ان الكسب ان كان من طريق مهنة غير تجارية كالطبيب والمهندس والمحامى ونحوهم ، فان الزكاة تجب فى كسبهم بنسبة العشر أو نصف العشر ، قياسا على زكاة الزروع والثمار ، دون انتظار الحول . أما كسب الأجور والمرتبات وما فى حكمها من المعاشات فتجب فيه الزكاة بنسبة ربع العشر ٢ر٥ ٪ بعد مضى الحول .(٢)

ولعل الأولى أن يقال فى حكم هذه المسألة ، ان طرق الكسب هذه مهما اختلفت تعتبر مالا مستفادا دخل فى ملك المسلم .(٣) وقد اتفقت المذاهب الأربعة وجمهور الفقهاء ، على أن المال المستفاد ان كان نماء

---

(١) وقد أطال فى الاستدلال لهذا المذهب ، وذكر أدلة كثيرة انظر تفصيلها فى : فقه الزكاة : ١ / ٥٠٥ ومابعدها . وانظر : د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الاسلامى : ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٢) التطبيق المعاصر للزكاة : ٢١٠ ومابعدها .

(٣) انظر تفصيل احكام المال المستفاد فى : المغنى : ٢ / ٤٩٨ ، فتح القدير : ١ / ٥٢٨ ، ٥٢٩ . ابن عبد البر ، الكافى : ١ / ٢٨٩ ، ابو بكر الشاشي القفال ، حلية العلماء : ٣ / ٢٢ ، ٢٣ ، الشيرازى ، المهذب : ١ / ١٩٥ . فقه الزكاة : ١ / ١٦٤ ومابعدها .

لمال مملوك سابقا ، فانه يضم الى أصله . وان كان من جنس آخر وبلغ نصابا فانه ينتظر به حولا . وان كان المال المستفاد من جنس نصاب عنده قد انعقد عليه حول الزكاة ، فذكر الشافعية والحنابلة والمالكية في الأثمان أنه يستقبل به حولا جديدا . وقال ابو حنيفة ، بل يضم الى ماعنده ويتبع حوله ، لأن ترك هذا يؤدى الى تجزئة الواجب ، واختلاف أوقات الوجوب وفي ذلك مشقة وحرج مدفوع . قال تعالى : (وماجعل عليكم في الدين من حرج ....)[1] .

والأخذ برأى الاحناف في هذه المسألة هو الأولى ، لما فيه من التيسير ، وأيضا فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يبعث السعاة كل عام مرة واحدة ، فيأخذون الزكاة لعام كامل ، ولو قلنا ان كل نصاب استفيد في اثناء الحول ، له حول يخصه ، للزم أن يبعث السعاة طوال العام ، لأنه لايخلو أن تجد الفرد الواحد لديه أكثر من نصاب ، كل نصاب يستحق في فترة مخالفة للأخرى ، وهكذا بقية الناس ، الا أنه لم نجد أن السعاة يترددون طوال العام لجمع الزكاة ، فدل ذلك على أن الأموال المستفادة كانت تضم الى جنسها ، وتزكى زكاة واحدة في نهاية العام .

وعليه فان كل مال يستفيده الشخص ، من راتب ، أو أجرة عمل ، أو كسب مهنة ، ونحو ذلك ، يضم الى جنس ماعنده ، ويزكيه عند نهاية العام ان بلغ نصابا في طرفي الحول وبنسبة ربع العشر : ٢٫٥ ٪ .

أما القول بأنه يزكى حين قبضه ، دون انتظار للحول ، فانه لا يترجح وان قال به بعض الصحابة كابن عباس ، وابن مسعود ، ومعاوية رضى الله عنهم . فقد نقل أبو عبيد قول ابن مسعود وابن عباس وتأولهما بتأويل خاص . فروى بسنده عن هبيرة بن يريم قال : " كان عبد الله بن مسعود

---

(١) الحج : ٧٨ .

يعطينا العطاء في زبل صغار، ثم يأخذ منه الزكاة . قال ابو عبيد : وانما وجه حديث عبد الله هذا عندى ،على مذهب حديث ابى بكر وعثمان : أنهما انما كانا يأخذان الزكاة لما قد وجب قبل العطاء لا لما يستقبل"(١) وقد روى ابو عبيد أن أبا بكر وعثمان اذا دفعا العطاء لشخص وعنده مال وجبت فيه الزكاة ، فانهما يقاصانه من العطاء .(٢) أما حديث ابن عباس في الرجل يستفيد المال قال : " يزكيه يوم يستفيده" فقد قال عنه أبو عبيد : " فقد تأول الناس - أو من تأوله منهم - ان ابن عباس أراد الذهب والفضة ، ولا أحسبه أنا أراد ذلك. وكان عندى أفقه من أن يقول هذا ،لأنه خارج من قول الأمة، ولكنى أراه أراد زكاة ماتخرج الأرض ، فان أهل المدينة يسمون الأرضين أموالا.. فان لم يكن ابن عباس - رضى الله - أراد هذا ، فلا أدرى ماوجه حديثه"(٣).

وقد ذكر الجصاص في اشتراط الحول في المال المستفاد توجيها سديدا ، وهو أن الصحابة جميعا ومن بعدهم ،اتفقوا على أنه لا زكاة في المال بعد أداء زكاته حتى يحول عليه الحول ، حتى أن ابن عباس وغيره ذكر هذا ، وهذا يعلم منه أن وجوب الزكاة لم يتعلق بالمال قبل تمام الحول ، والمال المستفاد لم يتم له حول ، فلا زكاة فيه ، ويلزم اشتراط الحول في كل نصاب قبل الأداء وبعده .(٤)

---

(١) الأموال : ٥٠٤ .

(٢) الأموال : ٥٠٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٥٠٦ . وتأويل أبي عبيد هذا فيه بعد . فليكن هذا اجتهاد من ابن عباس رضى الله عنهما ، وهو رأيه ، وقد خالفه غيره .

(٤) أحكام القرآن : ٣ / ١٥٠ . وفيه أيضا تأويل آخر لقول ابن عباس في زكاة المال المستفاد ، قال : " ومع ذلك يحتمل ان لايكون ابن عباس أراد ايجاب الأداء بوجود ملك النصاب ، وأنه أراد جواز تعجيل الزكاة ، لأنه ليس في الخبر ذكر الوجوب " .

لكن لو استبعدت هذه التأويلات ، وسلم بأقوال الصحابة هؤلاء ، وأنهم أرادوا أن كل مال مستفاد تلزم فيه الزكاة من يوم استفادته ، فان هذا لايعني الالزام بهذا المذهب ، ووجوب الأخذ به ، بل هو مذهب صحابي خالفه من هو أفضل منه . فقد خالف في هذا أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضي الله عنهم . قال ابن تيمية : " فمارواه أو قاله الخلفاء حجة على من خالفهم ، لاسيما الصديق ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ..." وقوله : " ان يطع القوم ، أبا بكر وعمر يرشدوا "[1] وقال ابن قدامة : " وجمهور العلماء على خلاف هذا القول ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى رضي الله عنهم . قال ابن عبد البر : على هذا جمهور العلماء ، والخلاف في ذلك شذوذ ، ولم يعرج عليه أحد من العلماء ، ولا قال به أحد من أئمة الفتوى"[2].

واعتبار الحول هو سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية ، فقد كان صلى الله عليه وسلم يبعث السعاة كل عام ، وبذلك أخذ الخلفاء الراشدون من بعده . وقد كان المال يستفاد في زمن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة ، وذلك نحو الميراث ، والغنائم ، والصداق ، وكسب العمل ، ونحو ذلك ، وقد يكون المال كثيرا يبلغ مقدار النصاب وأكثر ، كالميراث مثلا ، ولم يرد أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب الزكاة في شيء من ذلك من وقت قبضه ، فدل ذلك على عدم الوجوب ، فان ترك البيان في وقت الحاجة لايجوز ، وهذا مال مستفاد ولا فرق بينه وبين الراتب وكسب المهنة ، بل ان إيجاب الزكاة في الميراث مثلا أولى ، لأنه كسب كثير ومن دون جهد . الا أن شيئا من ذلك لم يرد . وفي الموطأ : " قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا في اجارة العبيد

---

(١) الفتاوى : ٢٥/ ٩ .
(٢) المغني : ٢/ ٤٩٧ .

وخراجهم وكراء المساكن ، وكتابة المكاتب ، أنه لا تجب في شيء من ذلك الزكاة قل ذلك أو كثر حتى يحول عليه الحول من يوم يقبضه صاحبه"[١] . وفيه أيضا : " وقال مالك : السنة عندنا أنه لا تجب على وارث في مال ورثه الزكاة حتى يحول عليه الحول ". وهذا يدل على ترجيح ماقدمنا ، لما فيه من اتباع لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية والتقريرية، واتباع لسنة الخلفاء الراشدين من بعده، واتباع لجمهور الفقهاء ، فانه لا يتصور أن يحدث اتفاق الجمهور ـ حيث أخذت بهذا القول المذاهب الأربعة ـ طيلة هذه القرون ، على اغتصاب حق الفقير ومنعه أياه ، فان مسألة كسب العمل والمهن ليس أمرا جديدا يحتاج الى استنباط جديد ، بل ان الاعمال والمهن والعطاءات من طرق الكسب المعروفةللجميع طوال التاريخ الاسلامي ، وان جد شيء من حيث اتساعها ، أو أن الضرائب الحديثة تهتم بها[٣]. الا أنه لم يجد شيء من حيث معرفة أصلها وحكمه ، وأيضا فإن الزكاة مبحث مستقل في ذاته وأحكامه ، لا يلزم أن نتبع بها طرق الضرائب الحديثة.

---

(١) موطأ مالك مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤٣ .

(٢) المصدر نفسه : ١ / ٢٤٦ .

(٣) انظر : فقه الزكاة : ١ / ٤٨٧ . وفيه : " فان هذا الدخل بصورته الحديثة وبحجمه الضخم وقاعدته الكبيرة ، شيء لم يعرفه الفقهاء فيما مضى . . . " الا أنا نقول : ان كبر حجم هذا الدخل واتساع قاعدته لا يعطيه حكما جديدا ".

د ور الد ولة في الزكـــاة :

يمكن تحد يد د ور الد ولـة فى مسألة الزكاة بعـد التفريق بين أمريـن رئيسيين فى مسألة الزكاة هما :

(١) موضوع فرض الزكاة على الأفراد وايجابها ، وتحد يد الأموال الـــتى تجب فيها والنسب الواجبة ، والمصارف التى تصرف فيها ، وشروطـها ونحو ذ لك . والأصل فى مثل هذا الامر أن يكون بتشريع الهـــى فان الذ ى يملك الأموال والافراد هو الذ ى يملك الحق فى فـــرض مايراه مصلحة للفرد أو الجماعة . وقد كان فرض الزكاة كذ لـــك ، حيث ثبت بنصوص شرعية من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليـــه وسلم [١] ، والتى هى فى حقيقتها وحى من الله سبحانه ، قـــال تعالى : (ومايتطلق عن الهوى . ان هو الا وحى يوحى) [٢]. وما ينطق

(٢) أن د ور الد ولة فى فرض الزكاة يأتى تبعا لذ لك ، بصفتها الجهـــة القائمة على تنفيذ الشريعة المطبقة لأحكامها ، وبالتالى فـــإن الد ولة فيما يتعلق بأصل فرض الزكاة تقوم بالتأكيد عليه والعمـــل على بقائه واستمراره فان أنكر وجوب الزكاة أحد كان للد ولـــــة حق معاقبته على هذا الانكار واجباره على ادائها كما فعـــل ابو بكر الصد يق رضى الله عنه فى قتال من أنكر الزكاة أو امتنـــع عن ادائها ، فانه يد ل على أن أمرمتابعة هذا الغرض والتأكيـــد على بقائه واستمرارة ، هو من مهمة ولى الأمر .

ثم إن الد ور الرئيسى لولى الأمر فى فرض الزكاة هو القيام بتحصيل مقدار الواجب فى الزكاة ، وصرفه فى مصارفه الشرعية ، وهو أمر للد و لـــة فيه د ور رئيسى ، وهو استمرار للد ور الذ ى كان يقوم به الرسول صلى اللـــه

(١) أتت نصوص الزكاة بفرضها فى الأموال الموجود ةفزمن التشريع ، لكن قد يجد أموال وطرق للكسب لهيأت النص على ذ كرخصوصها ، ويمكن للمجتهد بعد التعرف على طبيعة هذه الأموال أن يرجعها لأصولها أومايشبهها كماتبين ذ لك من خلال المبحث السابق ، فان القياس فى مسائل الزكاة أمر بين .

(٢) النجم : ٣ ، ٤ .

عليه وسلم بصفته ولي أمر المسلمين ، وقام به من بعده الخلفاء الراشدون ومن بعدهم . ويعتبر دور الدولة في جمع الزكاة وصرفها من الأمور الواضحة التي يفترض الاتفاق عليها لكن قد وجد لدى الفقهاء بعض الاختلافات والتفصيلات، وتعددت آراؤهم وتباينت . وسأجمل فيما يلي أهم هذه الآراء وأدلتها ، ثم يتم ترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب :

أولا : الأموال الظاهرة :[١]

(١) ذهب المالكية والحنفية والشافعي في القديم ، الى وجوب صرفها للامام اذا كان عادلا ، ولا يصح أن يخرجها المالك بنفسه[٢].

وقد أستدلوا على ماذهبوا اليه بأدلة منها :

أ - قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها)[٣] فهذا أمر للرسول صلى الله عليه وسلم بأخذ الزكاة، والأمر يقتضي الوجوب .[٤] فيجب على كل من يلي أمر المسلمين أن يجمع زكاة الأموال الظاهرة ، ويجب على كل من يملك النصاب دفعها .

ب - واستدلوا ايضا بحديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم لليمن ، وفيه : " فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقه، تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم . "[٥] وهو يدل على أن الصدقة

---

(١) المقصود بالأموال الظاهرة هو كما قال الماوردي : " مالا يمكن اخفاؤه، كالزرع، والثمار، والمواشي" ، الاحكام السلطانية : ١١٣ . والأموال الباطنة خلافها : أي ما أمكن اخفاؤه، كالنقود .

(٢) شرح الدردير مع حاشية الدسوقي : ١ / ٥٠٣ ، ابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية : ١٢٨ ، الجصاص، أحكام القرآن : ٣ / ١٥٥ ، الشيرازي ، المهذب : ١ / ٢٢٧ ، ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٣ / ٣٣٤ .

(٣) التوبة : ١٠٣ .

(٤) الباجي ، المنتقى : ٢ / ٩٤ ، الشيرازي ، المهذب : ١ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ابن قدامة ، المغني : ٢ / ٥٠٨ ، العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية ٣ / ٦٠ .

(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٣ / ٣٥٧ ، صحيح مسلم مع شرح النووي : ١ / ١٩٩ ، ٢٠٠ .

تؤخذ وتعطى ، وانما يفعل ذلك الامام ، أو من ينوب عنه .(١)

ولأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه قاتل عليها وقال : " والله لو منعونى عناقا ، كانوا يؤدونه الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، لقاتلتهم على منعها ".(٢)

د - وقالوا أيضا ان للامام فى هذا المال حق الولاية والمطالبة ، فوجب الدفع اليه كالخراج والجزية ، وكمال اليتيم اذ يجب دفعه الى الوصى .(٣)

(٢) وذهب الامام أحمد والشافعى فى الجديد ، الى أنه يجوز أن يخرج المالك زكاة أمواله الظاهرة بنفسه ، بل ذهب الحنابلة الى أن الأفضل أن يخرجها المالك بنفسه ، وان أعطاها للامام فجائز.(٤)
وأستدلوا لذلك بأدله منها :

أ - أنها أحد نوعى الزكاة ، فجاز اخراج المالك لها ، كالنوع الآخر . أى زكاة الأموال الباطنة .(٥)

ب - ولأنه دفع الحق الى مستحقه ، فيجزؤه ذلك كما لو دفع الدين الى غريمه .(٦)

---

(١) الباجى ، المنتقى : ٢ / ٩٤ .
(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٢٦٢ ، صحيح مسلم بشرح النووى : ١ / ٢٠٠ ومابعدها .
(٣) الشيرازى ، المهذب : ١ / ٢٢٨ ، الباجى ، المنتقى ٢ / ٩٤ ، ابن قدامة المغنى : ٢ / ٥٠٩ .
(٤) ابو يعلى ، الأحكام السلطانية : ١١٥ ، ابن قدامه ، المغنى : ٢ / ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، الشيرازى ، المهذب : ١ / ٢٢٨ ، ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣ / ٣٤٤ .
(٥) المغنى : ٢ / ٥٠٩ ، الشيرازى ، المهذب : ٢٢٨ .
(٦) المغنى : ٢ / ٥٠٩ .

جـ - واستدل ابن قدامة على فضيلة اخراجها بنفسه بقوله : "... لأنه ايصال الحق الى مستحقه مع توفير أجر العمالة ، وصيانة حقهم عن خطر الخيانة ، ومباشرة تفريج كربه مستحقها .... مع اعطائها للأولى بها من محاويج أقاربه وذوى رحمه ، وصلة رحمه بها ، فكان أفضل ..." [1]

ثانيا : الأموال الباطنة :

(١) ذهب الأوزاعى والشعبى والمالكية فى قول ، الى أن الأموال الباطنة يجب صرفها للامام العدل فى أخذها وصرفها ، مثلها فى ذلك مثل الأموال الظاهرة . وفى المنتقى أن دفعها للامام مستحب ولا يجب ، فأن أخرجها بنفسه أجزأه ذلك . [2]

ويمكن أن يستدل لهم على وجوب صرفها للامام بعموم الأدلة الدالة على وجوب صرف الأموال الظاهرة للامام ، حيث أنها لم تفرق بين الأموال الظاهرة أو الباطنة . ولأن الامام أعلم بمصارف الزكاة ، والدفع اليه يبرئ صاحبها ظاهرا وباطنا ، أما دفعها بنفسه ، فلا يبرئه باطنا ، لاحتمال أن يكون المدفوع اليه غير مستحق . ولأنه بالدفع الى الامام يخرج من الخلاف ، وتزول عنه التهمة . [3] وأيضا فان الامام هو المطلوب بنوائب المسلمين ، فتدفع الزكاة اليه ليستعين بها على ذلك . [4]

(٢) وذهب الشافعية والحنفية والحنابلة الى أنه يجوز للمالك أخراج زكاة أمواله الباطنة بنفسه ، وان أعطاها للامام فجائز . ثم أختلف فى الأفضل من ذلك . فقيل : اخراج المالك لها بنفسه أفضل ،

---

(١) المرجع نفسه .
(٢) الباجى ، المنتقى : ٢ / ٩٣ .
(٣) ابن قدامة ، المغنى : ٢ / ٥٠٨ .
(٤) الباجى ، المنتقى : ٢ / ٩٣ .

وقيل : اعطاؤها للامام أفضل ، وقيل : ان كان الامام عادلا فالدفع اليه أفضل ، والا فالأفضل اخراجها بنفسه.[1] ويمكن أن يستدل لهم على هذا بعموم الأدلة السابقة ، الدالة على صحة أخراج المالك زكاة أمواله الظاهرة ، والأصل في ذلك فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، حين ترك للأفراد اخراج زكاة أموالهم الباطنة بأنفسهم.[2] وقد أفتى بذلك بعض الصحابة والتابعين ، كأبي هريرة ، وابن عباس ، والحسن وابراهيم النخعي ، وابن سيرين ونحوهم.[3]

وبالنظر في هذه الآراء والأدلة يمكن حصر مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينهم ، فتجد مثلا أنهم متفقون على جواز اعطاء المالك زكاة أمواله للامام باختياره ، سواء أكانت أموالا ظاهرة أم باطنة ، وأن المالك يبرأ بالدفع اليه.[4] واتفقوا أيضا على ثبوت الحق للامام في المطالبة بزكاة الأموال الظاهرة ، ووجوب الدفع اليه عند الطلب. أما الخلاف فيمكن حصره في نقطتين رئيسيتين هما :

الأولى : جواز صرف المالك زكاة أمواله الظاهرة بنفسه دون أن يدفعها للامام . فمنع من ذلك المالكية والحنفية والشافعي في القديم ، وأجازة الحنابلة والشافعي في الجديد كما تقدم.

---

(١) الشيرازي ، المهذب : ١ / ٢٢٧ ، ابن قدامه ، المغني : ٢ / ٥٠٧ ، ٥٠٩ .

(٢) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤١ ، أبو عبيد الأموال : ٥٠٤ ، وانظر : الشيرازي ، المهذب : ١ / ٢٢٧ .

(٣) ابو عبيد ، الأموال : ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ .

(٤) اختلف في دفعها للامام الجائر أو البغاة أو الخوارج ونحوهم ، والراجح دفعها اليهم ، قهرا أو اختيارا ، أنظر : المغني : ٢ / ٥٠٩ ، ٥١٠ .

الثانيـــة :

ســـــ جواز مطالبة الامام بزكاة الأموال الباطنة ، وأخذها مـــن أصحابها قهرا ان امتنعوا عن أدائها اليه . فذهب الشافعيـــة والحنابلة الى أن أمر اخراج زكاة الأموال الباطنة للمالك ، وليس للوالى الحق فى الاجبار على الاداء اليه . قال الماوردى : " وليس لوالـــى الصدقات نظر فى زكاة المال الباطن ، وأربابه أحق باخراج زكاته منـــه ، الا أن يبذلها أرباب المال طوعا "[١] وفى تحفة المحتاج عند الحديـــث عن زكاة المال الباطن : " وليس للامام أن يطلبها اجماعا " قال الشروانى فى الحاشية : " أى قهرا "[٢] ويمكن أن يستدل لهم على ذلك بـــأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم يكن يبعث السعاة لجمع الأموال الباطنة أو يجبر الناس على دفعها ، وانما كان السعاة يجمعون زكاة الأمـــوال الظاهرة فقط . فدل ذلك على أنه ليس للامام الحق فى المطالبة بزكـــاة الأموال الباطنة . ويستدل لهم أيضا بفعل عثمان رضى الله عنـــــه ، اذ صرح بترك زكاة الأموال الباطنة لأصحابها يخرجونها بأنفسهـــم ، وهذا يدل على أن الحق فى ذلك لهـــم .

أما الحنفية والمالكية فقد ذكروا أن من حق الامام المطالبة بزكاة الأموال الباطنة ، ويجب دفعها اليه ان كان عادلا ، وذلك أخذا بظاهـــر قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة . . . .)[٣] حيث تعم جميع الأموال ، دون التخصيص بالأموال الظاهرة .[٤] ومثله قوله تعالى : (انمـــــا الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها . . . . .)[٥] والصدقـــات

(١) الأحكام السلطانية : ١١٣ . ومثله فى : الاحكام السلطانية لأبى يعلى : ١١٥ .

(٢) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج مع حاشية الشروانى عليه : ٣ / ٣٤٤ .

(٣) التوبة : ١٠٣ .

(٤) ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٤٨٧ .

(٥) التوبة : ٦٠ .

لفظ عام تشمل الأموال الظاهرة والباطنة ، واذا ثبت حق العامل على الزكاة فى الصدقات بنوعيها ، فانه يدل على جواز بعث العاملين لجمع زكاة الأموال الباطنة . ومثل هذا أيضا حديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى اليمن : " ... فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة ، تؤخذ من اغنيائهم ، فترد على فقرائهم ...."(١) فلفظ " صدقة " عام يشمل صدقة الأموال الظاهرة والباطنة ، بل ان العموم هو المقصود من الحديث ، فان المقصود هو اخبارهم بايجاب الزكاة عليهم فى أموالهم ، وقوله بعدئذ " تؤخذ " يدل على صحة أخذ الصدقة عامة دون تخصيص . وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم لايخصص هذه العمومات ، لأنه لم يرد عنه النهى ولأنه ورد أن أصحابها كانوا يأتون بها اليه ، وهذا يدل على صحة أخذها وصرفها من قبل الامام.

وقول الحنفية والمالكية هذا هو الراجح ان شاء الله ، ولا يمنع منه فعل عثمان ، فان فعله لا يدل على ابطال حق الأمام ، وانما يدل على جواز اخراج المالك زكاة أمواله الباطنة بنفسه ، اذا لم يجمعها الامام أو ترك صرفها اليهم ، وهذا لا خلاف فيه ، لكن ان قرر الامام جمع الزكاة وصرفها بنفسه فلا يمنعه من ذلك فعل عثمان رضى الله عنه ، بل ان فى فعل عثمان هذا مايدل على صحة ذلك ، لأن ترك عثمان جمع هذه الأموال يدل على ان الحق فى جمعها كان له ، ثم ترك هذا الحق لأصحاب الاموال ، والا لو كان الحق فيها للافراد سابقا لما كان فى تركه معنى وفائدة ، فان الانسان لايتبرع بما لا يملك . وقد ذكر الأحناف فى توجيه فعل عثمان هذا ، بأنه كان على سبيل التوكيل منه لأصحابها فىاخراجها وهذا التوكيل لا يبطل حق الامام ، فان أصل الاخراج له . فاذا أراد الامام ترك هذا التوكيل والقيام بتحصيل هذه الأموال وصرفها بنفسه ،

---

(١) سبق تخريجه ص : ١٩٧

كان فى ذلك أخذ بحقه فيصح . جاء فى فتح القدير : " وذلك أن ظاهر قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) الآية ، توجب حق أخذ الزكاة مطلقا للامام ، وعلى هذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده ، فلما ولى عثمان وظهر تغير الناس ، كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ، ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ، ولم تختلف الصحابة عليه فى ذلك ، وهذا لا يسقط طلب الامام أصلا ، ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها "[١] وقد اتفق الفقهاء على أن الامام اذا علم أن أهل بلدة لا يؤدون الزكاة ، جاز له الاجبار عليها أو أخذها منهم سواء أكانت زكاة أموال ظاهرة أم باطنة .[٢] وفى الوقت الحاضر حيث ضعف الوازع الدينى عند كثير من الناس وحصل التأكد من أن كثيرا منهم لا يخرج زكاة أمواله مادام أمرها اليه ، فيصح القول حينئذ بأن من حق الامام ان يجمع زكاة هذه الأموال ويصرفها على مستحقيها حماية لحق الفقراء ونحوهم .[٣] وقد ذكر الدكتور القرضاوى عدة أسباب تدعو الى جعل أمر جمع الزكاة وصرفها وظيفة حكومية ، وليست من شئون الأفراد ، ومن أهم هذه الأسباب :[٤]

(١) أن كثيرا من الأفراد قد يقل لديهم الوازع الدينى ، فلا ضمان للفقير اذا ترك حقه لهؤلاء .

(٢) أن فى أخذ الفقير لحقه من الحكومة ، حفظا لكرامته ، ورعاية لمشاعره من ذل السؤال والمن .

---

(١) ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٤٨٧ ، ٤٨٨ . ونحوه عند : البابرتى العناية شرح الهداية مع شرح فتح القدير : ١ / ٤٨٧ . وانظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٢ / ٧ .

(٢) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣ / ٣٤٥ ، الشربينى ، مغنى المحتاج : ١ / ٤١٣ ، الباجى المنتقى : ٢ / ٩٤ .

(٣) انظر : الشيرازى ، المهذب : ١ / ٢٢٨ . وفيه : "ويجب على الامام أن يبعث السعاة لأخذ الصدقة ... لأن فى الناس من يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه ، وفيهم من يبخل ، فوجب ان يبعث من يأخذ " .

(٤) فقه الزكاة : ٢ / ٧٥٦ ، ٧٥٧ .

(٣) أن في ترك التوزيع للأفراد فوضى ، فقد ينتبه أكثر من شخص لفقير واحد ، ويغفلو ن عن غيره ، وقد يكون أشد حاجة منه .

(٤) أن في مصارف الزكاة مالا يستطيع على تقديره الأفراد ، كمصرف المؤلفة قلوبهم ، ومصرف الجهاد في سبيل الله ، فيلزم ان تقوم الدولة بالجمع والتوزيع ، لاختصاصها ، بمعرفة مقدار الحاجة في هذه المصارف.

وذهب بعض الباحثين في الوقت الحاضر الى مناقشة منشأ الخلاف الرئيسي في المسألة ، وهو التفريق بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكروا أن التفريق لم يعد مؤثرا في الوقت الحاضر ، فان الأموال التي كانت باطنة أصبحت في الوقت الحاضر ظاهرة في الغالب ، فنسبة كبيرة من النقود تودع في البنوك ، ويمكن تتبعها هناك بسهولة ، وأموال التجارة والأسهم والسندات ، والشركات والمصانع ونحوها يمكن تتبعها ومعرفتها من حساباتهم وأوراقهم الرسمية التي يلزمون بتقديمها[1] ، فاذا صح أن حال الأموال في الوقت الحاضر هكذا ، فانه يصح أن تتولى الدولة أمر جمع زكاة هذه الأموال وصرفها ، فقد صح في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ زكاة الأموال الباطنة اذا ظهرت وأمكن معرفتها ، كما في مسألة عشور التجارة ، حيث كان يأخذ من المسلم ربع العشر زكاة أمواله .[2] كما قد صح عن ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما

(١) أبوزهرة ، بحث الزكاة مطبوع ضمن : التوجيه التشريعي في الاسلام : ٢ / ١٥١ ، د . ابراهيم فؤاد أحمد علي ، الموارد المالية في الاسلام : ٣٣٢ ، ٣٣٣ . د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الاسلامي مذهبا ونظاما : ١ / ٣٥٨ ، د . يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة : ٢ / ٧٧٤ ، د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٧ - ١٩ .

(٢) انظر مبحث العشور فيما يأتي .

أخذ الزكاة من الأموال اذا أمكن ذلك . ففى الموطأ عن القاسم بن محمد قال : " . . . وكان أبو بكر اذا أعطى الناس أعطياتهم ، يسأل الرجل : هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فاذا قال نعم ، أخذ من عطائه زكاة ذلك المال . وان قال لا ، أسلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئا "[١] وفيه أيضا عن عائشة بنت قدامه عن أبيها أنه قال : " كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائى ، سألنى : هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ قال : فان قلت نعم ، أخذ من عطائى زكاة ذلك المال . وان قلت لا ، دفع الى عطائى "[٢] وهذا يدل على صحة اقتطاع نصيب الزكاة من المال الباطن ، اذا أمكن معرفة ذلك ، دون ان يكون فيه صعوبة أو تفتيش أو حرج . وكذلك الأمر فى أغلب الأموال الباطنة ، حيث يمكن معرفتها وحصرها دون تفتيش أو حرج . أما النقود المختزنة فى البيوت فان نسبتها الى مجموع الأموال العامة قد تكون قليلة ، وأصحابها مطالبون بأداء زكاتها الى الإمام ، وهم مصدقون فيها ، كما هو ظاهر من فعل أبى بكر وعثمان رضى الله عنهما ، حيث كانا يسألان المالك مجرد سؤال فقط ، ويصدقون قوله ، ولا يأخذون منه الا ما أقر به . وتصديق اقرار المالك فى هذه الأموال لن يكون مؤثرا حينئذ على نسبة الزكاة أو يؤدى الى التهرب منها لأسباب منها :

(١) أن هذا انما يكون غالبا فى الأموال المحتفظ بها فى البيوت ، ونسبتها كما تقدم نسبة قليلة ، أما الأموال المودعة فى البنوك ونحوها فانه يمكن ضبطها وحصرها وتقل نسبة التهرب فيها .

(٢) أن الزكاة ليست مجرد تكليف مالى ومؤونه على الفرد المسلم ، بقدر ما هى عبادة وركن من أركان الاسلام ، يؤديها المسلم طواعية ، حتى وان لم تطلب منه ، لشعوره بأهميتها ، واكمالا لدينه .

(١) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤١ . وأنظر : أبوعبيد ، الاموال : ٥٠٤ .
(٢) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤٢ . وأنظر : أبوعبيد ، الاموال : ٥٠٤ .

(٣) أن تصديق المالك في اقراره ليس على اطلاقه ، وانما هو في حالة وجود الثقة في هذا الاقرار أما ان ثبت خلاف ذلك ، فانه يلزم التحقق والتأكد ، وأخذ الواجب كاملا ، وذلك لأن الزكاة حق للفقير في أموال الأغنياء ، وليست مجرد هبة أو عطية ، فاذا جعلنا أمر استخراج هذا الحق الى الامام ، فانه يلزمه حينئذ استخلاصه كاملا ، دون أن يفرط فيه أو جزء منه ، اقامة للعدل ، ورعاية لحق الفقير. وقد ذكر الفقهاء أن الإمام اذا علم ان أهل بلدة لا يؤدون الزكاة يجوز له اجبارهم على الأداء الى الفقير أو أخذها منهم ، وكذلك القول هنا ، اذا علم الامام أن صاحب المال لم يصدق في اقراره ، ولم يؤد زكاته كامله. وقد قسم الباجي الناس في اخراج الزكاة الى ثلاثة أضرب : ضرب يعرف بالخير والمبادرة الى اداء الزكاة ، فهذا يصدق ويقبل قوله. وضرب يعرف بمنع الزكاة ، فهذا لا يصدق وتؤخذ منه جبرا. وضرب لا يعرف حاله ، فان أتهم بمنع الزكاة أستحلف.[1] وهذا وان كان في شأن اخراج المالك زكاته بنفسه ، لكنه اذ ثبت ان للامام الحق في متابعة المالكين في اخراج زكاة أموالهم والتحقق من صدقهم ، فان التحقق والمتابعة في أخذ الزكاة التي جعل أمرها اليه أولى.

وخلاصة ماتقدم أنه يصح للامام العدل ، بل يلزمه ـ أن ينشأ مؤسسة خاصة بجمع الزكاة وصرفها. وأن يصدر من الأنظمة والتشريعات مايحصر الحق في جمع الزكاة وصرفها للدولة ، وأن يلتزم الأفراد بدفع زكاة أموالهم الظاهرة والباطنة اليها ، وأن تلتزم الشركات والمؤسسات والمصانع والبنوك ونحوها بتقديم حساباتهم وأوراقهم الرسمية لمؤسسة الزكاة ، وتقوم بتحديد مقدار الزكاة الشرعية ودفعها اليها ، وتسهيل مهمة العاملين على الزكاة. وعلى مؤسسة الزكاة أن تقوم بالتحري والتحقق من صدق اقرارات أصحاب الأموال. واذا ثبت وجود تلاعب

---

(١) المنتقى : ٢/ ٩٤.

وتهرب من أصحاب الأموال ،فان من حق الدولة ان تستخلص منهم الحق كاملا ،كما أن من حقها معاقبة وتعزير كل مخالف . فانه اذا صح من أبى بكر وبقية الصحابة مقاتلة وقتل من أمتنع من أداء الزكاة ، فانه يصح أن يعاقب كل مزور ومتهرب من اداء الزكاة الى الامام ،فان المعنى فى ذلك واحد ،وهو استخلاص حق الفقير - وايضا فان فى تحديد عقوبة للمتنع مصلحة ظاهرة ،وهى الزجر والردع لأصحاب الذمم الضعيفة مما يؤدى الى استيفاء الحق كاملا ،وحصول النفع للفقراء .

وقد رأى الدكتور القرضاوى أن تترك الدولة نسبة معينة من الزكاة ،كالثلث أو الربع مثلا ليتولى اصحابها توزيعها بمعرفتهم على المستورين من أقاربهم وجيرانهم ومن يعرفونهم.[1] ولا يوجد مايمنع من ذلك ان كانت المصلحة فيه ،والحكم فى ذلك وفى تحديد النسبة بحسب الحاجة اليه والمصلحة فيه .

كيف تجمع الدولة الزكاة وكيف تصرفها ؟

تقدم أن من حق الدولة أن تقوم بجمع الزكاة وصرفها لمستحقيها . ويمكن أن تقوم الدولة بذلك عن طريق جهاز مركزى ،أو عن طريق هيئات محلية . وفى كل لابد أن تفرد أموال الزكاة لوحدها ،ولا تخلط مع غيرها من الأموال العامة ،وذلك لأن مصارف الزكاة محددة ومخصصة من قبل الشرع . فلا يجوز تخصيص أموال الزكاة أو جزء منها لغير مصارفها الشرعية المحددة فى الآية الكريمة : (انما الصدقات للفقراء ،والمساكين ، والعاملين عليها ،والمؤلفة قلوبهم ،وفى الرقاب ،والغارمين ،وفى سبيل الله ،وابن السبيل ،فريضة من الله ،والله عليم حكيم).[2]

---

(١) فقه الزكاة : ٢ / ٧٧٥ .
(٢) التوبة : ٦٠ .

وقد ذكر الشيخ أبو زهرة أن من أجدى الطرق وأسهلها وأنفعها وأبعدها عن الاختلاسات ،أن يتولى جمع الزكاة وتوزيعها جماعات شعبية ،وعليها مشرف من قبل الدولة ،فتوءلف فى كل حى لجنة لجمع الزكاة ،والتعرف على المحتاجين ،وصرف الزكاة اليهم.(١)

والذى يمكن أن يقال هنا هو أنه اذا صدق العزم من قبل الدولة على جمع الزكاة وصرفها فان طرقا كثيرة يمكن أن تستحدث ،ويمكن الاختيار مابينها ،وتطبيق ماهو الأصلح بالتجربة ،ويمكن بعدئذ ترقيته وتطويره الى الأصلح لكن لابد فى هذا من مراعاة عدة مبادىء هامة فى جمع وصرف الزكاة ،ومن ثم يمكن الاختيار ــ من بين الطرق ــ الطريقة التى يمكن بها مراعاة هذه المبادىء . والتى من أهمها :

أولا : أن للزكاة أحكاما فقهية كثيرة ومتشعبة ،سواء من حيث جمعها أو صرفها ،فانها تجمع من أموال عدة ،وبنسب مختلفة ،وشروط متعددة... وبالتالى فان امكانية حصر هذه الأموال ،وأخذ مقدار الواجب منها ، لا يتسنى غالبا لجماعة شعبية بمفردها ،مهما حسنت نيتها وصدق عزمها وانما يتيسر ذلك لجماعة تملك القدرة والخبراء والمختصين ،وهذا لا يتم غالبا الا للدولة.

ثانيا : أنه لابد من الاقتصاد ـ ما أمكن ـ فى جمع الزكاة ،حتى لا يوءدى توسيع جهاز الزكاة وكثرة العاملين فيه الى زيادة نفقاتهم ،خصوصا اذا علم أن للعاملين على الزكاة سهما منها ،مما سيوءدى الى انقاص حق الفقراء وغيرهم من أصحاب الأسهم ،وهم أهم مقاصد فرض الزكاة وقد كان هذا الهدف مما دعا بعض الفقهاء الى القول بأفضلية أداء الفرد زكاة ماله بنفسه ،كقول ابن قدامة : " وأما وجه فضيلة دفعها بنفسه ، فلأنه ايصال الحق الى مستحقة ،مع توفير أجر العمالة . . . "(٢)

(١) بحث الزكاة ،مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام: ٢/ ١٥٣ .
(٢) المغنى : ٢/ ٥٠٩ .

ثالثا : ومن حيث صرف الزكاة ،فانه يراعى فيه قاعدة رئيسية فى الصرف. وهي (محلية الزكاة) أى أن الأصل فى الزكاة أن تصرف فى الموضع الذى أخذت منه ،وعلى فقرائه ومحتاجيه. ولا تنتقل الى موضع آخر وهذه مسألة فقهية للفقهاء فيها تفصيل واختلاف سنذكره مع تبين الراجح منه على النحو التالى :

أ) ذهب الحنابلة والشافعية فى أصح القولين ،الى أنه لايجوز نقل الزكاة من البلد الذى أخذت منه الى البلد آخر ،مادامت هناك حاجة اليها فى البلد الذى أخذت منه . بل يجب صرفها فى موضعها .(١)

ب) وذهب المالكية الى أنه يجب تفريقها فى الموضع الذى أخذت منه أو قربة فى حدود مسافة القصر ان كان ثمة مستحق ،ولا يجوز نقلها الا اذا وجد من هو أكثر فقرا وحاجة ممن هو فى بلد الوجوب فيجوز نقلها حينئذ أو أكثر ها اليه.(٢)

جـ) وذهب الأحناف الى القول بكراهية نقل الزكاة من البلد الذى أخذت منه دون التحريم ،ويستثنى من الكراهية نقلها الى قرابة محتاجين ،أو الى من هم أشد حاجة من أهل بلده ،فلا يكره.(٣)

وقد أستدل من قال بوجوب صرفها فى موضعها وحرمة نقلها بأدلة منها :

---

(١) الشيرازى ،المهذب: ١/ ٢٣٤، ٢٣٥. ابن قدامة ،المغنى : ٢/ ٥٣١، ٥٣٢. وذكر أنه يجوز نقلها لذى قرابة أو محتاج ،فى حدود مسافة القصر ،لأن هذا فى حكم البلد .

(٢) ابن‌عبد البر ،الكافى : ١/ ٣٠٣. الباجى ،المنتقى : ٢/ ١٤٩. حاشية الدسوقى : ١/ ٥٠١.

(٣) ابن الهمام ،فتح القدير : ٢/ ٢٩.

(١) حديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى اليمن وفيه : ". . فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة ، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"[١] فالضمير في" فقرائهم" يعود على على أهل البلد .

(٢) واستدلوا بآثار كثيرة مروية عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم وفيها الأمر بصرف الزكاة حيث جمعت ، وعدم صحة نقلها . وقد روى أبو عبيد أغلب هذه الآثار عن عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ، وطاووس وسعيد بن جبير ، وعمر بن عبد العزيز ، وغيرهم[٢] . ثم قال أبو عبيد : " والعلماء اليوم مجمعون على هذه الآثار كلها ، أن أهل بلد من البلدان ، أو ماء من المياه ، أحق بصدقتهم ، ما دام فيهم من ذوى الحاجة واحد فما فوق ذلك ، وان أتى ذلك على جميع صدقتها ، حتى يرجع الساعى ولا شيء معه منها "[٣] .

(٣) وقالوا : المقصود من الزكاة اغناء الفقراء بها ، فاذا جاز نقلها بقي فقراء ذلك البلد محتاجين . فلم يتحقق المقصود منها[٤] .

(٤) وأيضا فان نقل الزكاة مع وجود الفقراء كسر لخاطرهم ، وقد بقيت نفوسهم تتطلع اليها طوال العام[٥] .

(٥) ويمتنع النقل أيضا لحرمة الجوار . كما قال أبو عبيد : ". . . انما جاءت به السنة لحرمة الجوار ، وقرب دارهم من دار الأغنياء"[٦] .

(١) سبق تخريجه . انظر ص ١٩٧ من هذا المبحث .
(٢) الأموال : ٧٠٨ وما بعدها .
(٣) المرجع نفسه : ٧٠٩ ، ٧١٠ .
(٤) ابن قدامة ، المغنى : ٢ / ٥٣١ .
(٥) الشعرانى ، الميزان : ٢ / ١٢ .
(٦) الأموال : ٧١١ .

واستدل من قال ان النقل لا يحرم ، بل يكره ، وصحح نقلها للقريب المحتاج ، بالأدلة الآتية :

(١) أن المصرف مطلق الفقراء في قوله تعالى : " انما الصدقات للفقراء .... " فالمراد اذا صرفها للفقير ونحوه من الأصناف التي في الآية ، فمتى صرفها لمن تحقق فيه الوصف ، جاز ذلك ، ولم يكن فعله محرما ، سواء أكان ذلك في بلد المال أم في غيره[(١)]. لكن يكره النقل لحديث معاذ ونحوه من الأدلة.

(٢) ويمكن أن يستدل لهذا المذهب بعدة آثار وأحاديث منها :

أ - ماروى عن معاذ رضى الله عنه حين بعث على صدقات اليمن حيث قال : " ائتوني بخميس أو لبيس ، آخذه منكم مكان الصدقة ، فانه أهون عليكم ، وأنفع للمهاجرين بالمدينة"[(٢)].

ب - ونحو حديث قبيصة بن مخارق قال : " تحملت حمالة فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة ، فنأمر لك بها "[(٣)] قال عنه الخطابي : " فيه دليل على جواز نقل الصدقة من بلد الى أهل بلد آخر"[(٤)].

جـ - ونحو حديث ابن اللتبية ، حين استعمله الرسول صلى الله عليه وسلم على صدقات بني سليم فلما قدم قال : " هذا لكم وهذا

---

(١) البابرتي ، العناية على الهداية : ٢ / ٢٩ ، الباجي ، المنتقى : ٢ / ١٤٩.

(٢) أبوعبيد ، الأموال : ٧١٤ . البيهقي ، السنن الكبرى : ٤ / ١١٤ . وهو من معلقات البخاري . وذكر ابن حجران في سنده انقطاعا ، لأن طاووس لم يسمع من معاذ . الا أنه قال : " ان ايراده في معرض الاحتجاج به يقتضي قوته عنده" صحيح البخاري مع الفتح : ٣ / ٢١١ ، ٢١٢". والخميس : نوع من الثياب ، واللبيس بمعنى : ملبوس.

(٣) أبوعبيد ، الأموال : ٧١٤.

(٤) معالم السنن : ٢ / ٢٣٩.

أهدى لى . . . "[1] ففيه دلالة على أنه عاد بالصدقة أو جزء منها الى المدينة ، ولم يتم تفريقها كاملة فى أهلها بنى سليم.

د ـ ونحوه أيضا الآثار التى رواها أبوعبيد ، كقصة عدى بن حاتم حين حمل صدقات قومه الى أبى بكر فى أيام الرده. وأيضا قول عمر بن الخطاب لأبن أبى ذباب : " اعقل عليهم عقالين فأقسم فيهم أحدهما ، وأئتنى بالآخر". [2] قال أبوعبيد بعد ذكر هذه الآثار: " وليس لهذه الأشياء محمل ، الا أن تكون فضلا عن حاجتهم ، وبعد استغنائهم عنها". [3]

لكن يمكن القول انه ليس فى هذه الأحاديث والآثار جميعا ما يدل على أن ماينقل كان فاضلا عن حاجة أهل الموضع ، بل هى أخبار عامة ، ودلالتها على صحة نقل الزكاة مطلقا ، أولى من دلالتها على أن ماينقل كان فاضلا عن الحاجة ، فانها تدل على صحة النقل بظاهرها ، والاستدلال بأن ماينقل هو الفضل يؤخذ من دليل آخر. وأيضا فان العقل يستبعد أن يكون المنقول فاضلا عن حاجة الفقراء وغيرهم ، فأن الحاجات لا تنقطع ، ولم ينقل أن الفقر انقطع فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فى موضع ما بسبب الصدقة. وأيضا فقول عمر المتقدم : " اعقل عليهم عقالين ، فأقسم فيهم أحدها . . . " يدل على أن عمر أراد صرف نسبة محددة من الزكاة فى بلد وجوبها ونقل النسبة الباقية ، ولم يربط ذلك بحاجة الفقراء ، ولو أراد نقل مافضل عن الحاجة ، لأشار الى ذلك ، ولما كان فى ذكر النسبة فائدة . وقد ذكر الشوكانى ان النقل يجوز مع الكراهة ، وعلّل هذا الحكم بقوله : " لما علم بالضرورة أن النبى صلى الله عليه وسلم ، كان يستدعى الصدقات من الأعراب الى المدينة ، ويصرفها فى فقراء المهاجرين والأنصار". [4]

---

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى: ١٣/ ١٦٤ ، ١٨٩ .
(٢،٣) الامـوال : ٧١٤ .
(٤) نيل الأوطار : ٤/ ١٧١ .

وقد ذكر الدكتور القرضاوى عدة اعتبارات تؤيد صحة نقل الزكاة ، منهـــــا :

- أن هناك مصارف للزكاة ، ليست فى الغالب من شئون الأفراد ، بل هى من شئون الامام نحو مصرف (المؤلفة قلوبهم) ومصرف (فى سبيل الله) فالذى يحدد حاجة هذه المصارف ويتفق عليها انما هو الحكومة المركزية ، لا الأفراد ، أو الادارات المحلية .
- وأيضا فإن بلاد وأقاليم الدولة الاسلامية ليست منفصلة عن بعضها ، بل هى جزء من كل ، تتكافل وتتعاون فيما بينها .(1)

أما الآثار والأدلة التى أوردوها ، فانما هى لبيان الأصل فى المسألة ، وهو أن تصرف الزكاة فى موضعها ، وهذا على سبيل الندب ، فانها لا تدل على الوجوب ، وليست نصا عليه ، اذ ليس فيها نص واحد يدل مباشرة على حرمة النقل . بل وقد ثبت بالضرورة - كما قال الشوكانى - أن الزكاة كانت تنقل على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. وقوله فى حديث معاذ : " فترد على فقرائهم . . . " لا يدل على وجوب ذلك ، وانما هو لبيان الأصل والأولى . بل ان منهم من استدل به على صحة نقل الزكاة . فان الضمير فى " فقرائهم " يحتمل أن يعود على المسلمين ، فيصح أن تصرف الزكاة لعموم فقراء المسلمين ، دون تخصيص بفقراء بلد المزكى . وهو ما اختاره البخارى حيث ترجم لحديث معاذ هذا بقوله :" باب أخذ الصدقة من الأغنياء ، وترد فى الفقراء ، حيث كانوا "(2) وهذا الاحتمال وان لم يكن هو الاولى - كما قال ابن حجر - لكن رجحه ابن دقيق العيد ، حيث قال :" انه وان لم يكن الأظهر ، الا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر ،

---

(1) فقه الزكاة : ٢ / ٨١٧ .

(2) صحيح البخارى مع الفتح : ٣ / ٣٥٧ .

فلا تعتبر في الزكاة ،كما لا تعتبر في الصلاة ،فلا يختص بهم الحكم ، وان اختص بهم خطاب المواجهة"[1] وجاء في الميزان للشعراني :
" وقوله في الحديث : " صدقة تؤخذ من اغنيائهم ،فترد على فقرائهم " يشهد للقولين (أي صحة النقل وعدمه) لأن قوله : " فترد على فقرائهم " يشمل فقراء بلد المزكي وغيرها ،اذ هم فقراء المسلمين بلا شك"[2].

وخلاصة ماتقدم هو القول بأن الأصل في الزكاة أن تكون فريضة محلية ،تجمع وتنفق في الموضع الذي جمعت منه. وان كان هذا لا يمنع صحة نقل الزكاة الى الحكومة المركزية ، أو الهيئة المسئولة عن جمع الزكاة ، لتتولى هي صرفها في المصارف التي ليست من اختصاص الافراد، أو في المواضع التي ترى أن حاجتها اليها أكثر من غيرها. وضابط ذلك كله العدل والمصلحة . فقد تتوسع التجارة والصناعات ونحو هما في بلد ما ،وتصبح الأموال المجتمعة في هذا البلد ،أعلى بكثير من بلد آخر تقل أمواله ويكثر فقراؤه. ولكن ينبغي أن يكون المنقول- كما ذكر الدكتور القرضاوي - جزءا من الزكاة ،لا كلها ،ويصرف الجزء الثاني في بلد الزكاة.[3] ولا توجد نسبة محددة للمنقول ،وانما ذلك كله بحسب الحاجة والعدل والمصلحة ،الا في حالة الاستغناء المطلق عنها من قبل الفقراء في بلد الزكاة - اذ فرض وجود ذلك - فيلزم حينئذ نقلها الى حيث توجد الحاجة اليها .

اذا تبينت هذه المبادىء والقواعد الرئيسية في مسألة جمع وصرف الزكاة - وهي وجوب مراعاة الأحكام الفقهية للزكاة ،مع الاقتصاد في نفقات جمعها وصرفها ما أمكن ،وأخيرا مراعاة أولوية الانفاق المحلي

---

(١) ابن حجر ،فتح الباري : ٣ / ٣٥٧.
(٢) الميزان : ٢ / ١٢.
(٣) فقه الزكاة : ٢ / ٨١٩.

- اذا تبين ذلك ، فان من أسلم الطرق لجمع الزكاة حينئذ ، هو ما اقترحه الدكتور ابراهيم فؤاد ، من انشاء ديوان مركزى للزكاة ويتبعه دواوين فرعية فى مختلف الأقاليم ، وتستقل هذه الدواوين الفرعية بحق جباية الزكاة وصرفها محليا ، ويعهد للديوان المركزى بالاشراف على عمل الهيئات المحلية ، ومراجعة التقارير السنوية ، واقتراح الخطط اللازمة ، وتوحيد السياسة العامة ووضع الأنظمة والتشريعات لجمع الزكاة وصرفها ، بحسب الأحكام الشرعية ، وتلزم الهيئات المحلية بالتقيد بها . وأيضا فان من مهمة الديوان المركزى اعادة صرف الأموال التى تصل اليه من الهيئات المحلية . ويمكن أن يقال أيضا ان من حق الديوان المركزى ان يحدد نسبة معينة ، على كل هيئة محلية ، أو على بعض الهيئات وقد تختلف هذه النسبة من هيئة الى أخرى - وتقوم الهيئة برفعها الى الديوان المركزى ، ليقوم بصرفها - كما تقدم - فى المصارف التى لا تختص الهيئات المحلية بها ، أو ليعيدها الى بعض الهيئات المحلية الأخرى ، اذا رأى فى ذلك مصلحة محققة ، وذلك لما يملكه الديوان المركزى من نظرة شاملة تعينه على معرفة سير الأمور فى الهيئات المحلية ، وقدره على ادراك المصلحة العامة ، والعمل على تحقيقها .

وقد ذكر الدكتور ابراهيم فؤاد أيضا أنه يمكن الاستعانة بأهل الخير فى كل بلد للقيام بعضوية الهيئات المحلية مجانا ، للتقليل من نفقات العاملين ما أمكن ، ووجود الراغبين فى اهذه الأعمال الخيرية لا يستبعد .(1)

---

(1) الموارد المالية فى الاسلام : ٣٢٩ ومابعدها . وقد ذكرتفصيلات كثيرة لهذا الاقتراح ، والفوائد التى يمكن أن تنتج عن تطبيقه ، ويمكن مراجعة هذا كله هناك .

الزكاة اداة من أدوات التدخل فى الحياة الاقتصادية :

يمكن التعرف على دور الدولة فى التأثير على الحياة الاقتصادية من خلال الزكاة ،اذا نظر الى الزكاة من خلال هاتين الزاويتين :(١)

الاولى : أن الزكاة تكليف مالى ،واقتطاع لجزء من مال المكلف ،جبرا عنه ،ومن غير اختياره ،وبقوة الدولة فى حالة جحدة أو امتناعه عن الأداء.

الثانية : أن هذا التكليف والاقتطاع يؤدى الى انقاص ذمة المكلف المالية مما يؤثر على تصرفاته الاقتصادية ، كما أنه يعتبر موردا ماليا للدولة الاسلامية ، تقوم بتوزيعه على مصارفه الشرعية وهذا التوزيع سيترك آثارا اقتصادية واسعة.

وفيما يلى شرح لهاتين النقطتين ،مع ملاحظة ماتقدم من تأكيد دور الدولة فى الزكاة ،من حيث الالزام بها ،والقيام بتحصيل الواجب وصرفة فى مصارفه الشرعية.(٢)

أولا : الزكاة تكليف مالى :

تعتبر مشكلة الفقر من أقدم المشاكل التى واجهت المجتمع البشرى. فكان لابد من العمل على مواجهة هذه المشكلة وحلها ،الا أنه لم تظهر للدولة -عبر العصور- يد لحل هذه المشكلة. وقد ظهرت قديما فكرة الاحسان الفردى لحل هذه المشكلة ،ودعت اليه الأديان السماوية ورغبت فيه الا أن الدولة لم يكن لها فى ذلك دور وسلطة فى

(١) د. ابراهيم فؤاد احمد على ،الانفاق العام فى الاسلام: ١٥١.
(٢) انظر المبحث السابق (دور الدولة فى الزكاة) ص : ١٩٦ ومابعدها.

تنفيذ هذا الاحسان ،لأن الاحسان لايظهر فيه معنى الالزام والتكليف ، الذى يعطى الدولة الحق فى التدخل لتنفيذ هذا الالزام ،ولأن الاحسان لا يملك مقومات التدخل الضرورية ،مثل معرفة مقدار الاحسان وشروطه ووقته ونحو ذلك . وبالتالى بقى أمر الاحسان موكولا الى الأفراد ،مما أدى الى ضعف تأثيره فى حل هذه المشكلة ،بسبب غياب عنصر الالزام فيه ،وبسبب تغلب الشح المجبول عليه الانسان .[١]

وجاء الاسلام وجاء بحلول كثيرة لهذه المشكلة ،تتصف بالالزامية وأعطى الدولة الحق فى التدخل لتنفيذها . وتأتى فى مقدمة هذه الحلول الزكاة .[٢] فلم تكن الزكاة احسانا فرديا ،بل كانت الزاما وحقا يتعين على كل من ملك النصاب أن يدفعها . فان الزكاة الى جانب كونها عبادة يفعلها المؤمن تقربا من الله ،وطلبا لمغفرته ورحمته ،فهى أيضا واجب وتكليف ،وهى اقتطاع لجزء من مال المكلف بغير أذنه وليس للفرد الحرية فى ترك الدفع ،أو تحديد نسبته ،أو تحديد موعده ، أو دفعه لمن يشاء . . . قال تعالى : (والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)[٣] وقال : (وفى أموالهم حق للسائل والمحروم)[٤] والذى فرض هذا الحق ،وحدد نسبته ،وبين مصادفه ،هو الله سبحانه وتعالى ،خالق الانسان ورازقه ، والمالك الحقيقى للمال . قال تعالى : (ولله ملك السموات والأرض وما بينهما)[٥] وقال : (لله ملك السموات والأرض

---

(١) د . ابراهيم اللبان ،حق الفقراء فى أموال الأغنياء ،بحث مطبوع ضمن بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية : ٢٤٢ ومابعدها وانظر : د . القرضاوى ،مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام : ٢٦ ، ٢٧ ، د . فاروق النبهان ،الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى فى الاسلام : ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٢) انظر حلول الاسلام لمواجهة الفقر عند الدكتور القرضاوى فى كتابه : مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام .

(٣) المعارج : ٢٤ ، ٢٥ .

(٤) الذاريات : ١٩ .

(٥) المائدة : ١٧ .

ومافيهن)[1] فالانسان مستخلف فى هذا المال باستخلاف الله له، فيملكه وينتفع به فى حدود ما أمر الله به[2]. ويلتزم بأداء الحقوق الشرعية التى فرضها الله فى هذا المال، وأولها الزكاة، وليس له أن يمتنع، أو أن يجادل فى ثبوت حق الفقير فيما يملك. قال تعالى: (آمنوا بالله ورسوله، وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه. . . . .)[3] وقال: (وآتوهم من مال الله الذى آتاكم)[4].

وقد تحدث الفقهاء عن الكلفة والمؤونة المالية الموجودة فى الزكاة، مع اعتبارهم لمعنى العبادة الموجود فيها أيضا. فذهب بعضهم الى تغليب جانب العبادة فيها على جانب المؤونة[5]. وذهب بعضهم الى تغليب جانب المؤونة على جانب العبادة. كما ذكر الزنجانى عن الشافعى. قال: " معتقد الشافعى - رضى الله عنه - أن الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الاغنياء، بقرابة الاسلام، على سبيل المواساة، ومعنى العبادة تبع فيها، وانما أثبته الشرع ترغيبا فى أدائها، حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل، فأمر بالتقرب الى الله تعالى بها، ليطمع فى الثواب ويبادر الى تحقيق المقصود"[6].

والحق أن الزكاة عبادة وتكليف مالى فى الوقت نفسه، فهى عبادة لأنها أحد أركان الاسلام الخمسة، فلا تصح الا من المسلم، وتلزم النية عند اخراجها[7]. وهى أيضا مؤونه مالية، لذا ترجح اخراج الزكاة من مال الصبى والمجنون، وجاز التوكيل فى ادائها، وصح أخذ السلطان

---

(١) المائدة : ١٢٠.
(٢) عبد القادر عودة، المال والحكم فى الاسلام : ٢٦ - ٣١.
(٣) الحديد : ٧.
(٤) النور : ٣٣.
(٥) ابن قدامة، المغنى : ٢ / ٥٠٥، المرغينانى، الهداية مع شرحها فتح القدير : ١ / ٤٩٣.
(٦) تخريج الفروع على الأصول : ١١٠، ١١١.
(٧) ابن قدامة، المغنى : ٢ / ٥٠٥.

لها قهرا من يد الممتنع . فهى عبادة تحمل معنى الضريبة ، وضريبة فيها جانب تعبدى .[1]

والزكاة وان كانت تختلف عن الضريبة الحديثة من بعض الوجوه ، كاختصاصها بالمسلم دون غيره ، وتخصيص حصيلتها لمصارف محدده ، وصحة أن يترك جزء منها للفرد يخرجه بنفسه . . الا أن الزكاة تحمل معنى الضريبة الحديثة ، اذا نظر اليها من حيث توفر عنصرالالزام والجبر فى أدائها ، دون أن يكون للمكلف الحق فى ترك الأداء ، أوتحديد النسبة أو نحو ذلك ، واذا نظر اليها أيضا من حيث سلطة الدولة فى الالزام بها وجمعها وانفاقها ، وأخيرا من حيث المصرف ، حيث تصرف فى مصارفها الشرعية ، دون النظر الى مقدار الفائدة المادية التى ستعود على دافعها .[2] فهى اذا ضريبة من نوع خاص .[3] وهذا الجانب الضريبى والتكليفى الموجود فى الزكاة يبيّن الجانب التدخلى للزكاة فى الحرية الاقتصادية للفرد .

ثانيا : الآثار الاقتصادية للزكاة :

الى جانب التكليف المالى الموجود فى الزكاة ، تجد آثارا اقتصادية كثيرة مباشرة وغير مباشرة تصاحب جمع الزكاة أوصرفها ، وذلك فى حالة تطبيق نظام الزكاة ضمن النظام الاقتصادى الاسلامى الشامل . ومن أهم هذه الآثار :

(١) تعتبر الزكاة عاملا هاما من عوامل الضغط على الافراد لاستثمار أموالهم النقدية وتنميتها ، وذلك لأن الزكاة تستقطع منها نسبة محددة

---

(١) القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٧٩٢ .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادى فى الاسلام : ١٨٩ .

سنويا ، وهذه النسبة ستؤدى الى انقاص المال تدريجيا وعلى مر السنين ، فى حالة تركه عاطلا دون تنمية ، والتصرف الاقتصادى الرشيد يقتضى أن يقوم الفرد بتنمية ماله سنويا بمعدل يفوق معدل الزكاة . وقد أشار الى هذا المعنى الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله : " ابتغوا فى مال اليتيم ـ أو فى أموال اليتامى ـ لا تذهبها ـ أو لا تستهلكها ـ الصدقة "[١] وفى الأثر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوله : " ابتغوا فى أموال اليتامى ، لا تأكلها الصدقة "[٢] والخطاب للأوصياء والمعنى أن الزكاة تأكل المال وتستهلكه فى حالة تركه دون تنمية ، والأوصياء مطالبون بابتغاء الربح فيه وتنميته ، حتى تكون الزكاة من النماء فلا يستهلك . وهذا الأمر ليس مقصورا على اليتامى ، فان الزكاة تستهلك مال كل مالك ، فى حالة تركه عاطلا . وانما قيل فى حقهم مراعاة لمصلحتهم ، فان اليتيم لا يتمكن من تثمير ماله بنفسه ، والوصى قد لا يفعل ذلك ، فأمر بفعله . وغير اليتيم اذا كان راشدا يعلم هذا بنفسه ، ويدرك المصلحة فيه ، فيفعله بنفسه . وبالتالى سيدفع الأفراد بأموالهم فى طرق الاستثمار الاسلامية المباحة ، مما سيؤدى الى زيادة المشاريع الانتاجية ، وزيادة معدل نمو الأموال .

ونظرا لأن نسبة الزكاة ثابته مع زيادة نمو الأموال ، وليست نسبة تصاعدية ، وبالتالى فانه كلما زاد معدل نمو الأموال كلما انخفض تأثير الزكاة عليها ، وسيكون هذا حافزا آخر للأفراد لزيادة معدل نمو أموالهم ليكون أعلى من نسبة الزكاة أولا ، ولتكون نسبته مرتفعة بعد أخذ الزكاة منهم ثانيا ، حيث لا تقف نسبة الزكاة عقبة دون ذلك .

وستكون نتيجة هذا كله هى سرعة دوران الأموال ، وزيادة

---

(١) البيهقى ، السنن الكبرى : ٤ / ١٧٧ .
(٢) المصدر نفسه .

الاستثمار ، وحفظ الاقتصاد في حالة نمو وحركة ، وزيادة معدل النمو الاقتصادى عن معدلات الزكاة .[١]

(٢) واذا كان فرض الزكاة على الأموال سيؤدى الى زيادة الاستثمار ومعدلات النمو . فان صرف الزكاة على المستحقين سيؤدى هو أيضا الى هذه النتيجة . وذلك أنه من أهم مصارف الزكاة الفقراء والمساكين وهى فئة معروفة بتزايد الميل الحدى للاستهلاك لديها ، وتناقص الميل الحدى للادخار. وبالتالى فان الزكاة ستتيح لهم قوة شرائية ، ستتوجه لقضاء حاجاتهم الاستهلاكية من سلع وخدمات . مما سيؤدى الى توسيع التيار النقدى ، وزيادة حجم الانفاق الكلى على سلع الاستهلاك . وستكون النتيجة هى قيام المستثمرين بزيادة استثماراتهم فى هذا المجال ، لمقابلة الزيادة فى الاستهلاك .[٢]

(٣) واذا كانت الزكاة تؤدى الى زيادة الانفاق الكلى على الاستهلاك فان هذا سيؤدى الى زيادة ـ الطلب الفعال ، وزيادة حجم التوظف ، وبالتالى خفض نسبة البطالة . ويمكن الحصول على هذة النتيجة أيضا بالنظر الى مصرف العاملين على الزكاة ، حيث يعتبر هذا المصرف مجالا للتوظف ، ووسيلة من وسائل محاربة البطالة .[٣]

---

(١) انظر : تفصيل هذه الفكرة فى : د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٥٣ . د . القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٨٨٤ . د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٥٩ . د . عوض الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٣ . د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٨٥ ، د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادى فى الاسلام : ١٨٧ ، ١٨٨ . د . أحمد ثابت عويضة ، الاسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة ، بحث منشور ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الأول عام ١٣٧٨ هـ ١٩٥٩ م بجامعة الازهر : ٣١٧ .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٥٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٦ / ٦١ .

(٣) د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٦١ .

(٤) يمكن القول بأن أموال الزكاة اذا توفرت ، وزاد نصيب الفقراء منها ، فانه يمكنهم أن يدخروا جزءا من هذا النصيب ليوجهوه الى استثمارات بسيطة . وأيضا فقد ذكر الفقهاء أن الفقير اذا كان قادرا على العمل ومحترفا ، الا أنه تنقصه الآلة أو رأس المال - فانه يعطى الآلة أو ثمنها حتى يكتفي ويعمل ويكسب دون أن يحتاج للزكاة ثانية.[1] وهذا يؤدى الى قيام نوع من الاستثمارات الصغيرة فى ميدان الحرف والمهن ، وزيادة العمل والانتاج . ولا يخفى أثر هذا كله على الاقتصاد.[2]

(٥) وفى الزكاة تيسير للائتمان التجارى ، وذلك أن مصرف الغارمين يشمل كل من استدان فى طاعة أو دين مباح ، وليس لديه مايكفى لسداد دينه . وبالتالى سيصبح هذا المصرف ضمانا للدائنين والمدينين ، وسيوجد نوعا من الثقة تؤدى الى تشجيع القرض الحسن وتيسيره ، وتمويل التنمية الاقتصادية.[3]

(٦) ومن أهم الآثار التى تحدثها الزكاة هو اعادة توزيع الدخل والثروة فى المجتمع ، وذلك أن الزكاة عبارة عن اقتطاع لجزء من أموال الأغنياء واعطائه للفقراء والمساكين ونحوهم. ولذلك فانه يمكن اعتبار الزكاة أداة من أدوات التدخل التى يستخدمها الاسلام لاعادة توزيع الدخول فى المجتمع . ويساعد على نجاح هذه الأداة شمولها ، حيث أنها تشمل جميع الأموال النامية تقريبا ، كما تشمل كل فرد مسلم يملك نصاب الزكاة ، وهى توزع على قاعدة تشمل جميع المحتاجين . وسيؤدى هذا كله - اذا لاحظنا تكررها سنويا - الى احداث تغيير فى توزيع الدخول والثروات .[4]

(١) القرضاوى ، مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام : ١٠٤ .
(٢) د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٥ .
(٣) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٥٥ . د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٥ ، ٣٧٦ .
(٤) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٦٠ ، د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٨٨٨ . د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع ٣٥٧ ومابعدها . د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم =

ويمكن النظر الى دور الزكاة فى اعادة توزيع الدخل من جهتين : من جهة المعطى ودور الزكاة فى انقاص دخله وثروته . ومن جهة الآخذ ودور الزكاة فى رفع دخله وثروته . ويعتبر دور الزكاة فى رفع دخل الآخذ واضحا ، وهدفا مقصودا . فان الزكاة تهدف أول ما تهدف الى رفع مستوى الفقير وتحقيق كفايته ما أمكن . وهذا بلا شك سيؤدى الى توسيع قاعدة التملك ورفع عدد الملاك .[1] أما بالنسبة لدور الزكاة فى التأثير على دخل من تجب عليه الزكاة فانه يبدو هدفا غير مباشر.[2] فان الهدف الرئيسى من اعطاء الفقير هو مساعدته وتحقيق كفايته ، وليس الهدف من اعطاء الفقير هو خفض غنى الغنى . وهذة النتيجة ـ ان كانت موجودة ـ فانها غير مقصودة ، يدل على ذلك أن الشرع اعتبر الزكاة مغنما لا مغرما ، كما بينت ذلك الآيات القرآنية ، كقوله تعالى : (وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله ، فأولئك هم المضعفون)[3] وكقوله : (يمحق الله الربا ، ويربى الصدقات)[4] وقوله : (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه ، وهو خير الرازقين)[5] وهذا وان كان فى شأن الآخرة ، وان الله يضاعف أجر المتصدقين ، فانه يصح فى شأن الدنيا أيضا ، يؤيد ذلك معنى الزكاة فى اللغة ، فان من معانيها النمو والزيادة ، واختيار هذا المعنى اللغوى ، لهذه الفريضة الشرعية ، يدل على أن الزكاة نمو للمال وزيادة . وأوضح من هذا ما ورد فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله : " ما نقص مال من صدقة" فهذا نص على أن المال لا ينقص بسبب الصدقة . ولعل هذه النتيجة تتضح اذا عدنا الى ما تقدم ذكره ، من أن الزكاة

= ومرتكزات : ٨٤ وما بعدها . د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٦ وما بعدها .

(١) د . القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٨٨٨ .

(٢) د . رفعت العوضى ، نظريع التوزيع : ٣٥٨ ، ٣٥٩ . د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٧ .

(٣) الروم : ٣٩ .

(٤) البقرة : ٢٧٦ .

(٥) سبأ : ٣٩ .

سبب لتنمية الأموال لدى الأفراد وتثميرها . لأن الفرد الرشيد يعمل على نمو ماله بنسبة تفوق معدل الزكاة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الزكاة تؤدى الى قوة شرائية فى المجتمع ، ورواج فى سلع الاستهلاك وبالتالى زيادة الاستثمار والتوظف ، ونماء الأموال بصفة عامة .

(٧) وأخيرا فان جميع هذه الآثار الاقتصادية للزكاة التى سبق ذكرها ونحوها من الآثار التى يمكن أن تحدثها الزكاة ستؤدى مجتمعه الى تحقيق الاستقرار والنمو المضطرد للاقتصاد يقول الدكتور محمد عبد المنعم عفر عند حديثه عن الآثار الاقتصادية للزكاة : " وكل ذلك يدفع الاقتصاد باستمرار الى التقدم وزيادة امكانياته وقدراته وتطويرها ، وعدم الوقوع فى حلقة الفقر المفرغة التى تعانى منها الدول النامية ، والارتفاع بمستوى التوازن الكلى من مستوى الى مستوى أعلى منه ، وكلما ارتفع الى مستوى تمكن من الارتقاء منه الى ما هو أعلى منه . "(١)

ويجب فى ختام هذا المبحث ملاحظة أن الزكاة لا يمكن أن تؤدى الى هذه الآثار جميعا الا فى مجتمع يتمثل الاسلام عقيدة وسلوكا ، ويقوم بتطبيق النظام الاسلامى كاملا بما فيه نظامه الاقتصادى والذى تعتبر الزكاة اداة واحدة من ضمن أدواته المتعددة ، كتحريم الربا والاحتكار والغش والضرر ونحو ذلك .

---

(١) التخطيط والتنمية فى الاسلام : ٢٤٢ .

ثانيا : العشور :

تمهيد :

العشور في الفقه الاسلامي هي الأموال التي تحصلها الدولة من أموال التجارة الداخلة الى البلاد الاسلامية ، أو الخارجة منها ، أو التي يتنقل بها التجار بين أقاليمها (١) وهي تشبه في الوقت الحاضر الضرائب الجمركية التي تفرضها الدول على السلع عند عبورها لحدود أراضيها ، ويعتبر دور الدولة في التأثير على الحرية الاقتصادية من خلال هذه الضرائب بارزا ، لما تؤدى اليه من اقتطاع لجزء من أموال المكلفين في شكل ضريبة غير مباشرة ، ولما تؤدى اليه من رفع الأسعار على السلع المفروض عليها ضرائب وخصوصا اذا كانت الضريبة موجهة لرفع سعر السلعة المستوردة ، للتقليل من استهلاكها ، حماية للصناعة المحلية مثلا . وبالتالى تؤثر هذه الضرائب في الحركة التجارية ، في الدولة الواحدة ، أو فيما بين الدول جميعا . وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن حكم العشور في الاسلام وبيان حقيقتها وعن الضرائب الجمركية في الوقت الحاضر وبيان حكمها .

---

(١) د . زكريا محمد بيومى ، المالية العامة الاسلامية : ٣٨٧ . د . يوسف محمود عبد المقصود ، الموارد المالية في الدولة الاسلامية : ٢٩١ . د . يوسف ابراهيم يوسف ، النفقات العامة في الاسلام : ٩٧ . والعاشر قد يأخذ العشر أو أقل أو أكثر ، فهو تسمية للشئ ببعض أحواله ، وقيل هو اسم جنس شرعى لما يأخذ العاشر مطلقا . انظر : حاشية بن عابدين ، ٢/ ٣٠٩ .

(أ) حكم العشور فى الاسلام وبيان حقيقتها :-

لم تكن ضريبة العشور معروفة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالتالى لم تثبت بنص من القرآن أو السنة (١) . وكذلك لم تعرف فى زمن أبى بكر - رضى الله عنه - ، وانما فرضت هذه العشور فى زمن عمر ابن الخطاب - رضى الله عنه - (٢) . فقد روى أبوعبيد بسنده عن الشعبى قال : " أول من وضع العشر فى الاسلام عمر " (٣) . وروى أبو يوسف عن الحسن قال : " كتب أبو موسى الأشعرى الى عمر بن الخطاب : إن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب ، فيأخذون منهم العشر قال : فكتب اليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين ، وخذ من أهل الذمة نصف العشر ومن المسلمين من كل أربعين درهما درهما ، وليس فيما دون المائتين شىء ، فاذا كانت مائتين ففيها خمسة

---

(١) وردت آثار عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها اثبات العشور على أهل الكتاب ، الا أنها لم تثبت ، نحو ما رواه أبو داود عن النبى صلى الله عليه وسلم : " انما العشور على اليهود والنصارى، وليس على المسلمين عشور " قال المنذرى : أخرجه البخارى فى التاريخ الكبير ، وساق اضطراب الرواة فيه ، وقال : " لا يتابع عليه " ، وقال ابن القيم : " قال عبد الحق : فى اسناده اختلاف ، ولا أعلمه من طريق يحتج به " . وقد جاء فى رواية عند أبى داود بلفظ " خراج " مكان " العشور " أنظر : مختصر المنذرى لسنن أبى داود ، ومعه تهذيب ابن القيم : ٤ / ٢٥٣ ، ٢٥٤ . مسند الامام أحمد : ٣ / ٤٧٤ .

(٢) د . بدوى عبد اللطيف ، النظام المالى المقارن فى الاسلام : ٤٥ .

(٣) الأموال : ٦٤٢ .

دراهم وما زاد فبحسابه " (١) وروى أيضا عن زياد بن حدير قال : " أول من بعث عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - على العشور أنا ، قال : فأمرني ألا أفتش أحدا ، وما مر على من شئ أخذت من حساب أربعين درهما درهما واحدا من المسلمين ، ومن أهل الذمة من كل عشرين واحدا وممن لا ذمة له العشر " (٢)

وقد ذكر الفقهاء أن فعل عمر بن الخطاب هذا وان كان باجتهاد منه ، الا أنه كان بمحضر من الصحابة ، وبموافقتهم عليه ، ولم يخالف عليه أحد ، فكان اجماعا (٣) .
وقد عمل بهذا الخلفاء من بعد عمر . فقد روى أبو يوسف عن زريق بن حيان ، أن عمر بن عبد العزيز - رضى الله عنه - كتب اليه :" أن أنظر من مر عليك من المسلمين ، فخذ مما ظهر من أموالهم العين ، ومما ظهر من التجارات من كل أربعين دينارا دينارا ، وما نقص فبحساب ذلك ، حتى يبلغ عشرين دينارا ، فان نقصت تلك الدنانير فدعها ولا تأخذ منها شيئا ، واذا مر عليك أهل الذمة فخذ مما يديرون من تجاراتهم ، من كل عشرين دينارا دينارا ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ، ثم دعها فلا تأخذ منها شيئا ، واكتب لهم كتابا بما تأخذ منهم الى مثلها من الحول " . (٤)

---

(١) الخراج : ١٣٥ .
(٢) المصدر نفسه : وانظر أبو عبيد ، الأموال : ٦٤٠ .
(٣) الباجي ، المنتقى : ٢ / ١٧٧ . ابن قدامة ، المغني : ١٠ / ٦٠٣ . وقال عنه :" فأى اجماع يكون أقوى من هذا " .
(٤) الخراج : ١٣٧ . وانظر : أبو عبيد ، الأموال : ٦٤١ .

والذى يمكن أن نأخذه من هذه الآثار هو أن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ أول من أوجد هذه الفريضة فى الاسلام ، وحدد مقاديرها وقسم الناس فيها الى ثلاثة أقسام : مسلم ، وذمى ، وحربى . فجعل فى تجارة المسلم ربع العشر : ٢و٥ ٪ ، وجعل فى تجارة الذمى نصف العشر : ٥ ٪[1]. وجعل فى تجارة الحربى العشر : ١٠ ٪ معاملة بالمثل .

الا أنه قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حكم تعشير أموال المسلم وكذا الذمى ، وفى تفسير الآثار الواردة فى أحكام العشور على النحو التالى :

<u>حكم تعشير أموال المسلم :ـ</u> يمكن أن يقال إنه لايصح تعشير أموال المسلم بمعنى فرض ضريبة فيها ، لورود عدة أحاديث وآثار تفيد التحريم منها :

(١) ماورد من أحاديث فى ذم المكس . وأصحها ماورواه مسلم ، فى قصة المرأة التى زنت ، وأقيم عليها الحد ، وفيه : " لقد تابت توبة ، لو تابها صاحب مكس ، لغفر له " [2] ونحوه حديث : " لا يدخل الجنة صاحب مكس " [3] والأعشار التى تؤخذ من المسلمين تدخل فى معنى المكس ، كما قال البغوى : " يريد بصاحب المكس ، الذى يأخذ من التجار ، اذا مروا عليه مكسا باسم العشر " [4] وقال قدامة بن جعفر : " وقد جاءت أحاديث

---

(١) ذهب المالكية الى أن الذمى يؤخذ منه العشر ، مثله فى ذلك مثل الحربى . انظر : الباجى ، المنتقى : ٢ / ١٧٧ ومابعدها .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٢٠٣ .
(٣) الحاكم ، المستدرك : ١ / ٤٠٤ . وقال : صحيح على شرط مسلم . وانظر مختصر سنن أبى داود : ٤ / ١٩٧ .
(٤) المنذرى ، الترغيب والترهيب : ١ / ٥٦٧ . وانظر : الخطابى ، معالم السنن جـ ٤ / ١٩٧ .

بكراهة أخذ العشر ، وذم العاشر ، وصاحب المكس ، وهو صاحب العشر أيضا " (١) وروى أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عدى بن أرطأة بكتاب وفيه : " ... وضع عن الناس المكس ، وليس بالمكس ولكنه البخس ، الذى قال الله تعالى : " ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تعثوا فى الأرض مفسدين) ... " (٢)

(٢) وقد وردت عدة آثار تفيد أن أموال المسلم والذمى لم تكن تعشر . نحو ما رواه أبو عبيد عن مسلم بن المصبح : " أنه سأل ابن عمر : أعلمت أن عمر أخذ من المسلمين العشر ؟ قال : لا ، لم أعلمه " (٣) وما رواه أيضا عن زياد بن حدير أنه قال : " أنا أول عاشر عشر فى الاسلام . قلت من كنتم تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا ، كنا نعشر نصارى بنى تغلب " (٤) وفى رواية : " ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا . قلت : فمن كنتم تعشرون ؟ قال : تجار الحرب . كما كانوا يعشروننا اذا أتيناهم " (٥)

كل هذه الأحاديث والآثار يمكن الاستدلال بها على امتناع تعشير أموال المسلم فى الاسلام ، ولعل هذا هو الذى دعا فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة الى الاضراب عن ذكر تفاصيل أحكام تعشير أموال المسلم ، سواء أكان المأخوذ منه هو العشر أم ربعه ، أم غير ذلك ، فى حين تجدهم يفصلون أحكام العشور فى أموال أهل الذمة والحرب

---

(١) الخراج وصنعة الكتابة : لوحة : ١١٠ .
(٢) الأموال : ٦٣٣ .
(٣) المصدر نفسه : ٦٣٤ .
(٤) ، (٥) الأموال : ٦٣٥ .
وانظر يحيى بن آدم ، الخراج : ٦٥ .

ويستدلون على ذلك بفعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وأقواله المتقدمة . وقد تقدم فيها صحة أخذ ربع العشر من المسلم ، الا أنهم لم يفصلوا ذكر هذا الحكم ، ولم يشيروا اليه .

أما الحنفية فقد كانوا أكثر وضوحا فى حكم هذه المسألة . فقالوا بصحة أخذ العشور من أموال المسلم والذمى والحربى ، كما هو ظاهر قول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، وهو ما ذهب اليه أيضا أبو عبيد فى كتابه الأموال . أما التعارض الظاهر بين الروايات فقد حاولوا دفعه على النحو التالى :

* قالوا بالنسبة للأحاديث الواردة فى ذم المكس والعشارين ، انها محمولة على من يأخذ أموال الناس ظلما . أما العاشر فى الاسلام فانه يأخذ من المسلم زكاة ماله الواجبة ، ربع العشر ، وهى ليست ظلما ، وانما هى حق شرعى (١) . وقد أشار أبو عبيد الى أن المكس له أصل فى الجاهلية ، ثم أبطله الله بالاسلام وبالزكاة . وقال : " وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر ، من كل مائتى درهم خمسة فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر ، لأنه لم يأخذ العشر ، انما أخذ ربعه (٢) " وانما لم يقل الشافعية والحنابلة بهذا التوجيه لأن مذهبهم فى زكاة المال الباطن - والذى تعتبر عروض التجارة أحد أقسامه - أن المالك هو الذى يتولى اخراجها بنفسه . كما تقدم فى مبحث الزكاة . (٣) أما الحنفية فانهم وان كان مذهبهم فى الأموال الباطنة ، أن أمر اخراج زكاتها الى المالك ، الا انهم رأوا أنها بانتقالها أصبحت أموالا ظاهرة ، وقد أشار الى ذلك الجصاص

---

(١) السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ . الحصكفى ، الدر المختار مع الحاشية : ٢ / ٣١٠ .

(٢) الأموال : ٦٣٦ . وانظر : قدامة بن جعفر ، الخراج وصنعة الكتابة : لوحة : ١١٠ / ١١١ .

(٣) ولعلهم رأوا أن فى جعل هذه العشور زكاة صعوبة فى التطبيق ، لما للزكاة من شروط قد يتعذر تطبيقها فى العشور .

بقوله : " ... فاحتذى عمر بن الخطاب فى ذلك فعل النبى صلى الله عليه وسلم ، فى صدقات المواشى وعشور الثمار والزروع ، اذ قد صارت أموالا ظاهرة يختلف بها فى دار الاسلام ، كظهور المواشى السائمة والزروع والثمار (١) " وقالو أيضا ان الامام له حق جباية زكاة الأموال الظاهرة ، لأنها تحتاج الى حماية ، وكذلك أموال التجارة ، فانها بانتقالها تصبح بحاجة الى حماية الامام ، فكان له حق جباية زكاتها . لأن الجباية بالحماية كما ذكروا . (٢)

* أما قول زياد بن حدير : " ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا ... " فقد أجاب عنه أبو عبيد بقوله : " انما أراد أنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر ، ومن أهل الذمة نصف العشر (٣) " ويمكن أن يفهم على هذا النحو أيضا قول ابن عمر المتقدم .

فمذهب الحنفية اذا صحة تعشير أموال المسلم ، اقتداءا بفعل عمر بن الخطاب ، الا أن الذى يؤخذ من أموال المسلم يختلف عما يؤخذ من غير المسلم ، فالذى يؤخذ من المسلم ليس ضريبة جمركية وانما هو زكاة شرعية ، وبالتالى تشترط فيها شرائط الزكاة ، من بلوغ النصاب وتمام الحول ونحو ذلك . وتصرف فى مصارف الزكاة الشرعية . (٤)

حكم تعشير أموال الذمى : يعتبر الذمى بعقد الذمة مع المسلمين قد حمى نفسه وماله ، وكان من حقه التصرف فى أمواله كيف يشاء اذا لم يخالف عقد الذمة ، كما أن من واجب الدولة الاسلامية أن تقوم

---

(١) أحكام القرآن : ٣ / ١٥٥ .
(٢) السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ . السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ١ / ٤٨٦ . ابن عابدين ، الحاشية : ٢ / ٣١٠ . (٣) الأموال : ٦٣٧ .
(٤) أبو يوسف ، الخراج : ٣٤ . السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ . ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٥٣٠ ومابعدها . السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ٠ / ٤٨٦ ومابعدها .

بحماية أمواله كما تقوم بحماية أموال المسلم . لأنه بعقد الذمة أصبح أحد أفراد الدولة الاسلامية . ولهذا فقد صرح ابن حزم بحرمة تعشير أموال الذمى ، لأن الله تعالى لم يوجب عليه الا الجزية فقط ، فاذا قاموا بدفعها فقد حموا أنفسهم وأموالهم ، مالم ينقضوا العهد . وتعشير أموالهم اعتداء عليها يناقض عقد الذمة . الا أن يكون ذلك فى أصل العقد ومما صالحوا عليه . (١)

كما ذهب الشافعية الى حرمة تعشير أموال الذمى أيضا ، ان لم يكن ذلك فى أصل العقد . ففى مغنى المحتاج : " ولا يؤخذ شئ من تجارة ذمى ولا ذمية ، الا ان شرط مع الجزية " (٢) الا أنهم قالوا بصحة تعشير أمواله ان دخل الى أرض الحجاز بتجارة ليس فيها كبير حاجة للمسلمين . وكأنهم بذلك رأوا أن عقد الذمة يبيح لهم الانتقال بأموالهم فى أقطار الدولة الاسلامية ، ما عدا الحجاز فليس لهم حق دخولها ، فان دخلوها لمصلحة جاز ، ومن ذلك مصلحة التجارة ونقل الطعام والمتاع . ويصح تعشير أموالهم حينئذ ، اذا كانت التجارة ليست الحاجة اليها ماسة لأن التعشير هنا لا يتناقض مع عقد الذمة ، لأن عقد الذمة لا يبيح لهم دخول الحجاز ، ولأنه قد ثبت عن عمر أنه أخذ العشر أو نصفه من النبط اذا تجروا الى المدينة . (٣)

أما المالكية فذهبوا الى صحة تعشير أموال الذمى ، اذا خرج عن حدود بلد اقامته ، وقالوا العبرة فى ذلك بالآفاق ، كالشام ، ومصر والعراق ونحوها . فاذا تصرف داخل حدود الاقامة كالشام مثلا ، فلا

---

(١) المحلى : ٦/ ١١٤ ومابعدها .
(٢) الشربينى ، مغنى المحتاج : ٤/ ٢٤٧ .
(٣) الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٩/ ٢٨٢ . الشربينى ، مغنى المحتاج : ٤/ ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

شئ عليه ، فاذا انتقل الى بلد آخر ،كالانتقال من الشام الى العراق أو الى الحجاز ،أو الى مصر ، فانه يصح حينئذ أخذ العشور منه . قال الباجى : " والأصل فى ذلك فعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - بحضرة الصحابة وموافقتهم ، ولم يخالف عليه أحد فثبت أنه اجماع ، ولأن عقد الذمة انما يوجب لهم التصرف والتكسب فى بلاد اقامتهم ، ولم يوجب لهم تنمية أموالهم فى سائر آفاق المسلمين ، لأنه ليس لهم فيها حق ثابت ، وانما يجب لهم فيها بعقد الذمة تصرف مخصوص ، فاذا نموا أموالهم بغير بلد ذمتهم ، أخذ منهم العشر، كما يؤخذ ممن ورد الينا بأمان " (١) .

أما الحنفية والحنابلة وأبو عبيد ، فقد ذهبوا الى صحة تعشير أموال الذمى اذا تجر بأمواله مطلقا ، دون تقييد بالآفاق ، أو بأرض الحجاز أو نحو ذلك . فان حكم التعشير انما أخذ من فعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، ولم يأت تخصيص لأرض الحجاز أو غيرها فى الآثار المروية عن عمر ، بل قد وردت عدة آثار تثبت أخذ العشور من الذمى اذا انتقل بأمواله للتجارة ، وان لم يدخل أرض الحجاز ، وذلك نحو الآثار التى تقدمت روايتها ، فان أغلبها يشير الى حوادث وقعت فى أرض العراق . (٢) وليس فى هذه الآثار أيضا الاشارة الى الآفاق بل الذى فيها هو صحة أخذ العشور من أموال الذمى اذا انتقل بها لقصد التجارة مطلقا ، سواء أكان داخل حدود أفقه أو خارجها .

أما التعارض بين أخذ العشور منهم مطلقا ، كما ذهب الحنفية والحنابلة ، وبين ما يثبت لهم بعقد الذمة من وجوب حماية أموالهم ، فقد أشار اليه أبو عبيد ، وأجاب عنه بقوله : " وكان الذى يشكل عليَّ وجهه

---

(١) المنتقى : ٢/ ١٧٧ .
(٢) ابن قدامة ، المغنى : ١/ ٥٩٧ ، ٥٩٨ .

أخذه من أهل الذمة ، فجعلت أقول : ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة ، ولا من أهل الحرب ، فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا . فلم أدر ماهو حتى تدبرت حديثا له ، فوجدته انما صالحهم على ذلك صلحا سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين (١)" ثم روى حديث بعث عمر بن الخطاب لعثمان بن حنيف ، لمسح أرض العراق وفيه :" وجعل فى أموال أهل الذمة ، التى يختلفون بها ، من كل عشرين درهما درهما . . . قال أبوعبيد : فأرى الأخذ من تجارتهم فى أصل الصلح ، فهو الآن حق للمسلمين عليهم " (٢) لكن يمكن أن يرد على قول أبى عبيد هذا ، أن هذه الرواية ان ثبتت فى حق أهل الذمة فى العراق ، الا انه لم يرد نحوها فى حق بقية أهل الذمة فى انحاء الدولة الاسلامية ، ومع هذا فان هذا الحكم يشمل جميع أهل الذمة فى الدولة الاسلامية . ويمنع من هذا أيضا أنه صح فى الأثر عند مالك أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - كان يأخذ من تجار النبط العشر (٣) ، وهم من أهل الذمة ، واذا ثبت أن نصف العشر الذى يؤخذ من أهل الذمة ، انما أخذ بموجب الصلح ، وفى أصل العقد ، فكيف تصح مخالفته ؟ ومثله أيضا مارواه يحيى بن آدم عن ابراهيم النخعى فى تعشير الخمر . قال : " يؤخذ من أهل الذمة من الخمر اذا تجروا فيها ويضاعف عليهم " (٤) فى رواية :" فى أموال أهل الذمة نصف العشر ، وفى الخمر العشر " (٥) والتضعيف

(١،٢) الأموال : ٦٣٨، ٦٣٩ .

(٣) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١/ ٢٦٦ .

(٤) الخراج : ٦٨ . وانظر : أبوعبيد ، الأموال : ٦٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٦٩ . والعشر انما يكون من القيمة لا من العين . انظر : ابن الهمام ، فتح القدير : ١/ ٥٣٥ . ابن قدامة ، المغنى : ١٠/ ٦٠٠، ٦٠١ . ولم يبح أخذ العشر من الخمر عمر بن عبد العزيز وأبوعبيد . أنظر : الأموال : ٦٣/ ٦٤ . وانما صحت التجارة فيها بين أهل الذمة ، لأنها بالنسبة لهم أموالا مباحة ، وليست كذلك بالنسبة للمسلمين . وانظر: أبو يوسف ، الخراج : ١٣٣ .

فى الخمر لم يرد مرويا فى أصل عقد الذمة . والأولى حينئذ هو أن يقال بما ذهب اليه المالكية ، من أن عقد الذمة انما يجيز لهم التصرف داخل حدود بلادهم ، ولا يجيز لهم التنقل بأموالهم فى أقطار الدولة الاسلامية . فاذا انتقلوا حينئذ صح أن تفرض عليهم هذه الضريبة سواء أكان ذلك فى أصل العقد أم لم يكن (١) . ويمكن تعليله أيضا بما ذهب اليه الحنفية ، من أن الدولة تستحق جمع هذه الضريبة ، لما توفره من الحماية لأموال التجارة المتنقلة من بلد الى بلد (٢) . فعلى هذا تستحق الدولة جمع هذه الضريبة بمجرد انتقال الذمى بماله ودخوله تحت حماية الدولة ، سواء أكان ذلك فى أصل العقد أم لم يكن .

اذا تبين هذا فى شأن تجارة الذمى ، وقيل بصحة فرض ضريبة جمركية عليها بمجرد انتقالها ، داخل أو خارج الدولة الاسلامية ، فلابد أن يقال ان المالكية ذكروا أن نسبة هذه الضريبة هى العشر ١٠٪ ، وقال الحنفية والحنابلة ، يؤخذ منهم نصف العشر (٣) . والأولى هو أن يقال ان الأمر متروك لرأى الامام ، كما ذهب الى ذلك الشافعية فى شأن الذمى اذا دخل الى الحجاز ، فقد ذكروا أن قدر المشروط منوط برأى الامام (٤) . وعليه فان الدولة تعمل ما فيه المصلحة العامة ، من زيادة هذه النسبة أو التخفيف منها . وقد رأينا أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه يفرق فى هذا بحسب حاجة المسلمين ، فقد روى مالك بسنده : " أن عمر بن الخطاب كان يأخذ من النبط من الحنطة والزيت نصف العشر يريد بذلك أن يكثر الحمل الى المدينة ، ويأخذ من القطنية العشر " (٥)

---

(١) الباجى ، المنتقى : ٢ / ١٧٧ .

(٢) السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ . السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ١ / ٤٨٦ ومابعدها .

(٣) ابن عبد البر ، الكافى : ١ / ٤٨٠ ، الباجى ، المنتقى : ٢ / ١٧٧ ومابعدها السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ ومابعدها . السمرقندى ، تحفة الفقهاء ١ / ٤٨٨ ومابعدها . البابرتى ، العناية شرح الهداية : ١ / ٥٣٣ . حاشية ابن عابدين : ٢ / ٣١٤ ، ابن قدامة ، المغنى : ١٠ / ٥٩٧ . البهوتى ، شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٣٦ .

(٤) الشيرازى ، المهذب : ١ / ٣٣٠ . الشربينى ، مغنى المحتاج : ٤ / ٢٤٧ .

(٥) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٦٦ . وانظر أبو عبيد ، الأموال =

والقول بفرض ضريبة جمركية على تجارة أهل الذمة ، لا يعني الوجوب ، وانما يعني بيان حكم الأصل ، وصحة الفرض ابتداء ، لكن ان رأت الدولة أن من المصلحة الغاء هذه الضريبة ، لم يمتنع ذلك . وقد أشار الى ذلك ابن قدامة ، بعد أن روى حديث مالك عن عمر بن الخطاب ، في شأن تجارة النبط الى المدينة المتقدم ، فقال : " وهذا يدل على أنه يخفف عنهم اذا رأى المصلحة فيه ، وله الترك أيضا اذا رأى المصلحة (١) " ، فمصلحة المسلمين العامة هي الحاكم في تحديد النسبة والغائها . فاذا كانت مصلحة المسلمين العامة تقتضي التخفيف من هذه الضريبة أو الغاءها وجب على الدولة حينئذ أن تعمل على ذلك ، وذلك نحو أن تؤدي الضريبة الى تقليل أو منع استيراد سلعة ضرورية ، وبالتالي الحاق الضرر بالمسلمين أما ان لم تؤد نسبة الضريبة الى تقليل عرض سلعة ضروية ، الى أقل من حاجة المسلمين اليها ، فانه يصح فرض هذه النسبة ، دون أن تتحدد بحد معين كالعشر أو نصفه .

ويمكن أن يؤخذ من هذا أيضا أن الدولة ان رأت رفع هذه النسبة ، للتقليل من استيراد سلعة غير ضرورية أو منعها ، فان ذلك يصح أيضا ، يدل على ذلك ما تقدم من رواية يحيى بن آدم عن ابراهيم النخعي ، أنه كان يرى تعشير الخمر على أهل الذمة ومضاعفة النسبة عليهم . فهذه المضاعفة ليس لها سبب الا التقليل من هذه التجارة أو منعها . ويدل على ذلك أيضا ، ماتقدم من أن المصلحة العامة هي الفيصل في تحديد النسبة ، فاذا كانت المصلحة تقتضي رفع هذه النسبة للحد من الاستيراد أو منعه ، جاز أن ترفع النسبة حينئذ .

حكم تعشير أموال الحربي :- يعتبر الاتفاق بين الفقهاء شبه تام ، على صحة فرض ضريبة جمركية على تجارة الحربي الداخلة الى الدولة الاسلامية ، أو الصادرة منها ، اقتداء بفعل عمر بن الخطاب - رضي الله

= : ٦٤١ . والنبط قوم لم يسلموا كانوا يسكنون أطراف الشام ويعملون في التجارة والتنقل بين البلدان . والقطنية : اسم للحبوب التي تطبخ كالحمص والعدس ونحوه.

(١) المغني : ١٠ / ٦٠٣ .

عنه ـ ، ومعاملة بالمثل ، ان كانوا يعاملون تجار المسلمين كذلك ، وفي مقابل الحماية التي توفرها الدولة الاسلامية لأمواله المتنقلة داخل أراضيها ولأنه ليس للحربي حق شرعي في تنمية أمواله داخل الدولة الاسلامية . وهذا هو مذهب المالكية والحنفية والحنابلة ، وهو قول عند الشافعية ، والقول الراجح عندهم ، أن الحربي ان دخل ولم يشرط عليه شيء في دخوله ، أو دخل في تجارة يحتاج اليها المسلمون ، لم يصح أن تفرض عليه ضريبة حينئذ .(١)

أما مقدار هذه الضريبة ، فقد ذكر المالكية والحنابلة أنها تتحدد بالعشر مطلقا (٢) ، وقال الحنفية ، انها تتحدد بمثل معاملتهم لنا ، فان لم يعلم مقدار ما يأخذون منا ، أو كان ذلك هو العشر ، أخذ منهم العشر ، والا أخذ منهم بمقدار ما يأخذون منا (٣) . وذكر الشافعية أن هذا يعود لاجتهاد الامام ، وهو الذي يقدر هذه النسبة والأولى أن يأخذ العشر اقتداء بفعل عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ(٤) .

---

(١) انظر: ابن عبد البر ، الكافي : ١ / ٤٨٠ ، السرخسي ، المبسوط : ١٩٩/٢ ، ومابعدها ، السمرقندي ، تحفة الفقهاء : ١ / ٤٨٩ ، ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٥٣٤ . ابن قدامة ، المغني : ١٠ / ٦٠٢ ، البهوتي ، كشاف القناع : ٣ / ١٣٨ ، الشيرازي ، المهذب : ١ / ٣٣١ ، ٣٣٢ ، الشربيني ، مغني المحتاج : ٤ / ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

(٢) ابن قدامة ، المغني : ١٠ / ٦٠٢ ، ٦٠٣ . البهوتي ، كشاف القناع : ٣ / ١٣٨ . وفيه أن العشر يؤخذ مطلقا سواء عشروا أموال المسلمين اذا دخلت اليهم أم لا .

(٣) ابن الهمام : فتح القدير : ١ / ٥٣٤ . وفيه أنهم ان تركوا الأخذ منا ، نترك نحن الأخذ منهم ، معاملة بالمثل ونحن أحق بمكارم الأخلاق .

(٤) الشيرازي ، المهذب : ١ / ٣٣٢ .

والأولى فى هذه المسألة أن يقال بما ذهب اليه الشافعية ، من أن تقدير هذه النسبة يعود لرأى الامام واجتهاده . ولا شك أن هذا الرأى والاجتهاد تحكمه مصلحة المسلمين العامة ، أما الحنابلة والمالكية فقد نظروا الى واقع المسلمين وما عليه التطبيق ، اقتداء بفعل عمر وهو العشر فقالوا بإيجابه ، ورأى الحنفية أن عمر فرض العشر بعد أن سأل عن مقدار ما يأخذه المشركون من تجار المسلمين ، فوجد أنه العشر ، فأمر به مجازاة ومعاملة بالمثل (١) . أما ماذهب اليه الشافعية فهو رجوع الى أصل المسألة ، وهو أن العشور انما فرضت باجتهاد الامام ورأيه ، وعليه فان تحديد هذه النسبة يعود اليه أيضا ، فان فرض هذه الضريبة لا يعنى وجوبها دائما ، وانما يعنى صحة الفرض ابتداء . فان رأت الدولة أن من المصلحة رفع هذه النسبة أو تخفيفها أو الغاءها ، أوربطها بالمعاملة بالمثل ، كان ذلك صحيحا .

وهذا هو معنى قول الشافعية المتقدم ، ان الحربى ان دخل ولم يشرط عليه شئ ، أو دخل بتجارة نحتاج نحن اليها ، لم يصح أن تفرض عليه ضريبة . لأنه لم يشرط عليه شئ فان هذا يعنى الغاء الضريبة ويصح ذلك ان كانت المصلحة فيه ، وكذلك لا يصح فرض الضريبة على سلعة يحتاج اليها المسلمون ، ان أدت هذه الضريبة الى الحاق الضرر بعامة المسلمين ، بمنع سلعة ضرورية ، أو التقليل من عرضها ورفع سعرها .

اذا تبين هذا ، فانه ليس لهذه النسبة حد أعلى فى الفقه الاسلامى . وانما تتحدد هذه النسبة بحسب مصلحة المسلمين العامة ، كما تقدم ذلك فى شأن الذمى ، الا أن هذه النسبة لا يمكن أن تصل الى حدود استئصال المال ، كما ذكر الحنفية . وذلك

---

(١) د . وهبة الزحيلى ، آثار الحرب فى الفقه الاسلامى : ٥٣٠ .

أن الفقهاء ذكروا أن هذه النسبة يمكن أن تؤخذ عينا ، وبالتالي لا يمكن أن تصل الى حدود أخذ المال كله ، حتى وان أخذوا هم أموال المسلمين كلها ، لأن هذه مصادرة وغدر ، لا يبيحه عقد الأمان الممنوح لهم . (١)

—— . . . . ——

(١) الحصكفى ، الدر المختار مع الحاشية : ٢ / ٣١٤ وما بعدها . ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٣٤٥ ، وفيه أنه قيل انهم إن كانوا يأخذون الكل فانا نأخذه أيضا مجازاة بالمثل ، وزجرا لهم عن مثله .

(ب) حكم فرض الضرائب الجمركية فى الوقت الحاضر :

تقدم فى المبحث السابق أن من حق الدولة الاسلامية أن تفرض العشور على تجارة غير المسلمين ، من أهل الذمة أو الحرب. وهذا يعنى صحة أن تقوم الدولة الاسلامية فى الوقت الحاضر بفرض ضرائب جمركية على تجارة الدول غير الاسلامية ،عند دخولها لأراضى الدولة الاسلامية ، مهما كان السبب الداعى الى فرض هذه الضرائب ، سواء أكان ذلك بقصد تحصيل أموال للدولة ،أم كان لأسباب اقتصادية أخرى نحو حماية الصناعة الوطنية من المنافسة الخارجية أو غير ذلك . والذى يحكم هذا كله هو مصلحة عامة المسلمين من ابناء الدولة . وعليه فان هذه الضريبة تمتنع - كما تقدم - اذا لم تحقق مصلحة عامة المسلمين وكان فى فرضها الحاق الضرر بهم .

أما بالنسبة للتجارة التى يديرها المسلمون ، فانى لم أجد فى الآثار المروية ، ولا فى آراء الفقهاء وأقوالهم ، ما يدل على صحة فرض ضرائب جمركية على أموالهم المتنقلة داخل الدولة الاسلامية أو خارجها ،وما روى فى ذلك عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فقد أشار الفقهاء الى أن المقصود به الزكاة الشرعية . ويدل على ذلك من قول عمر نفسه ، أنه جعل نسبة هذه الفريضة هى نسبة زكاة التجارة ، واشترط لها نصاب الزكاة ومرور الحول أيضا ، مما يدل على أنه كان يقصد بذلك فريضة الزكاة . [1] ويدل على ذلك أيضا أن التابعين ومن بعدهم من الفقهاء - ممن أخذ بقول عمر هذا - اتفقوا على أن المراد به الزكاة . ولم ينقل عن أحد منهم خلاف

---

(١) انظر الروايات عن عمر بن الخطاب فى هذا الشأن عند : أبو يوسف الخراج : ١٣٥ ومابعدها . أبو عبيد ، الأموال : ٦٤٠ ومابعدها .

ذلك ، وهم أولى الناس بفهم مراد عمر من قوله . فمن ذلك مارواه أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عدى بن أرطأة : " أن يأخذ العشور ثم يكتب بما يأخذ منهم البراءة ، ولا يأخذ من ذلك المال ولا من ربحه زكاة سنة واحدة ، ويأخذ من غير ذلك المال ان مربه " [1] . فهذا تصريح بأن المأخوذ انما هو زكاة . ومثله أيضا مارواه أبو عبيد عن سفيان بن عيينة فيما اذا ارتاب العاشر بما ادعاه المسلم من أموال : قال سفيان : " لا أرى أن يستحلف المسلمون عليه ، لأنهم مؤتمنون فى زكاتهم " [2] ونص على هذا أبو يوسف بقوله : " وكل ما أخذ من المسلمين من العشور ، فسبيله سبيل الصدقة ، وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا ، ومن أهل الحرب سبيل الخراج " [3] وبهذا القول أخذ فقهاء الحنفية جميعا ، ونصوا عليه فى كتبهم . جاء فى تحفة الفقهاء : " أما المسلم فيؤخذ منه ربع العشر على وجه الزكاة حتى تسقط عنهم زكاة تلك السنة ، ويوضع موضع الزكاة" [4] "، ولم ينقل عن أحد من الفقهاء أنه ذكر أن ما يؤخذ من المسلمين ، انما هو ضريبة جمركية لا علاقة لها بالزكاة . بل لقد نص بعض الفقهاء على أن ما يأخذه العاشر من المسلم ان لم يكن زكاة كان ظلما وحراما . نحو ماذكره الماوردى ، حيث قال : " وأما أعشار الأموال المتنقلة فى دار الاسلام من بلد الى بلد فمحرمة ، لا يبيحها شرع ، ولا يسوغها اجتهاد ، ولا هى من سياسات العدل ولا من قضايا النصفة ، وقل ما تكون الا فى البلاد الجائرة " [5] ، ونحو قول ابن جماعة : " وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين فى تجارتهم ومعايشهم من المكوس والضرائب ، فان ذلك كله ظلم

---

(١) الأموال : ٦٤٦ ، ٦٤٧ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٤٨ .

(٣) الخراج : ١٣٤ .

(٤) السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ١ / ٤٨٦ . وانظر : السرخسى ، المبسوط : ٢ / ١٩٩ .

(٥) الأحكام السلطانية : ٢٠٨ . ومثله عند أبى يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٤٦ .

بين ، وحيف متعين ، وليس من بيت المال فى شىء" (١) وفى كشاف القناع : " ويحرم تعشير أموال المسلمين ، والكلف التى ضربها الملوك على الناس بغير طريق شرعى ، اجماعا . قال القاضى : لا يسوغ فيها اجتهاد " (٢) فهذه الأقوال كلها تدل على حرمة أخذ المكس أو العشر من أموال المسلمين أو تجارلتهم . ولا شك أن المقصود منها هو ما أخذ منهم على سبيل الضريبة ، لا على سبيل الزكاة ، فان ما أخذ على سبيل الزكاة لا يمكن القول بتحريمه (٣) . وهذا يدل على أن مراد عمر من قوله هو الزكاة ، لا الضريبة الجمركية ، والا لما جزم هؤلاء الفقهاء بحرمة تعشير أموال المسلمين .

ويؤيد هذا أيضا التطبيق العملى فى الدولة الاسلامية حيث كانت الزكاة تؤخذ من تجارة المسلمين المتنقلة . كما فى صبح الأعشى ، حيث قال : " والذى عليه العمل فى زماننا بالديار المصرية ، أن أرباب الزكوات المؤدين لها يفرقونها بأنفسهم ، ولم يبق ما يؤخذ على صورة الزكاة الا شيئين :

أحدهما : ما يؤخذ من التجار وغيرهم على مايدخلون به الى البلد من ذهب أو فضة ، فانهم يأخذون من كل مائتين خمسة دراهم . . " (٤)

وأشار فى موضع آخر الى أنه توجد مكوس مفروضة على أموال التجار المسلمين القادمين الى مصر ، أو الخارجين منها ، ولا تراعى فيها شروط

---

(١) تحرير الأحكام : ٨١ .

(٢) البهوتى ، كشاف القناع : ٣ / ١٣٩ .

(٣) انظر : ابن حجر الهيتمى ، الزواجر : ١ / ١٨٣ . ابن عابدين ، الحاشية : ٢ / ٢٩٠ ، ٣١١ ، حيث أشار الى حرمة ما يأخذه المكاس ، لأنه لا يراعى فيه شروط الزكاة .

(٤) القلقشندى ، صبح الأعشى : ٣ / ٤٥٧ .

الزكاة ، وجعل هذه الأموال من جملة الأموال السلطانية غير الشرعية ودعا الى الغائها .[1]

اذا تبين كل هذا علم منه ، أن الفريضة الاسلامية في تجارة المسلم المتنقلة ، التي تحدث عنها الفقهاء وأجازوها بشروطها ، انما هي الزكاة الشرعية . وقد تقدم في مبحث الزكاة أن من حق الدولة أن تقوم بجمع أموال الزكاة مطلقا ، سواء أكانت الأموال أموال تجارة أم غيرها ، وسواء أكانت أموالا ظاهرة أم باطنة . وعليه فان الحديث عن العشور في أموال المسلم باسم الزكاة ، لا محل لايراده هنا ، لأنه مبحث يتعلق بأحكام الزكاة ، والدولة ستقوم بجمع الزكاة من تجارة المسلم عند وجوبها سواء انتقل بها أم لم ينتقل . وحينئذ يمكن أن تراعي شروط الزكاة ، وتتمكن الدولة من تطبيق هذه الفريضة .

لكن السؤال الذي يهم البحث عن جوابه هنا هو : ما هو حكم الضرائب الجمركية التي تفرضها الدول في الوقت الحاضر على تجارة المسلمين (الواردات) وليس المقصود منها الزكاة . حيث ترى الدول أن المصلحة العامة تقتضي فرض هذه الضرائب ؟ حيث جدت في الوقت الحاضر عدة اعتبارات اقتصادية صحيحة ، تجعل من المصلحة العامة أن تفرض الدولة القيود على التجارة الخارجية ، لتحقيق مصلحتها الخاصة ومن أهم هذه القيود الضرائب الجمركية بنسبها المختلفة . ولعل أولى الاعتبارات الداعية الى فرض هذه الضرائب ، هو حماية الصناعات الناشئة من المنافسة الخارجية [2] . فقد تتوافر ظروف ملائمة لنشوء صناعة

---

(١) المصدر نفسه : ٣/ ٤٦٦ ، ٤٦٧ . وانظر : آدم متز ، الحضارة الاسلامية : ١/ ٢٠٨ ، حيث أشار الى قول ابن جبير في رحلته ، عما رأى في الاسكندرية من ضرائب ، لا يسأل فيها الملاك هل حال على أموالهم الحول أم لا ؟ .

(٢) انظر تفصيل هذه الاعتبارات في : د . محمد زكي شافعي ، مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية : ١٧٣ ومابعدها .

محليـــة ، لا يمنع من نشوئها الا منافسة صناعة خارجية ، اكتسبت بفضـــل مرور الزمن ، الخبرة والرسوخ فى الأسواق . فاذا قامت الدولة بحمايـــة مؤقتة ، تمكنت هذه الصناعة ـ خلال فترة معقولة ـ من القيام والمنافسة .(١) ومن هذه الاعتبارات أيضـا الحـد من المخاطر التى يتعرض لها البنيـان الانتاجى للبلد نتيجة التخصص فى انتاج سلعة معينة ، حيث سيؤدى الطلب العالمى المتقلب وغير المستقر ، الى اختلال الاستقرار الاقتصـــادى للبلد . فكان لابد من تنويع الجهاز الانتاجى ، وفرض الحماية للمساعدة على قيـام هذا التنويع المطلوب . ومن هذه الأسباب أيضا حماية الاقتصـــاد القومى من سياســة الاغراق ، والتى يقصـد بها القضاء على المنافســــة ومن ثـم احتكار السوق ، فتفـرض القيود على السلع التى يراد بها الاغـــراق والقضـاء على المنافســة . وكذلك قد تفرض هذه القيود حماية لأمـــن الدولـــة ، وذلك من أجل العمل على قيام الصناعات الأساسية التى قد تتعرض لخطـــر انقطاعها من الخارج ، فى حالات الحروب ونحو ذلك . .

كل هذه الاعتبارات ونحوها من الاعتبارات الصحيحة ، تؤكـــــد أن من مصلحـة الدولة أن تفـرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة اليهـا فهل تمتنع هـذه الضرائب لو وقعت على تجارة المسلم ؟ وهل تعتبـــــر من المكس الذى نهى عنه الاســلام ؟

لا شك أن جزءا كبيرا من هذا السؤال لم نكن نحتاج للجواب عليه لو أن الدولة الاسلامية باقية كما هى عليه فى صـدر الاسلام ، جزءا واحـــدا

---

(١) لابد أن تكون المصلحة العامة هى السبب الوحيد لوجـود هذه الحماية دون أن يكون فى ذلك مساعدة لبعض المنتجين للاستغلال والاحتكـار ورفع الأسعـار ، والتواكل عن رفع الكفاية الانتاجية لصناعاتهم . وبالتالى تتكبد البلاد خسارة فى سبيل انشاء هذه الصناعة تفوق المنفعة النهائية التى حصلت عليها من قيامها . انظر : د . محمد زكى شافعى، مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية : ١٧٦ .

وكيانا متحدا ، لا يوجد بينها كل هذه الحدود والقيود والتقسيمات التي وجدت في الوقت الحاضر . حيث يمكن للمسلم حينئذ أن ينتقل بنفسه ، أو بأمواله ، أو تجارته أو صناعته ، داخل الدولة الاسلامية حيث يشاء لا تمنعه الحدود السياسية ، ولا القيود التجارية . هذا هو الأصل في الفكر الاسلامي ، وهو الذي يعترف به الفقهاء ، وهو الذي دعاهم الى القول باطلاق حرية تجارة المسلم داخل أقاليم الدولة الاسلامية الا أن الواقع في الوقت الحاضر يختلف عن هذا الأصل كثيرا ، حيث تقسمت الأراضي الاسلامية الى دول كثيرة ، وبدأت كل دولة تعمل على تحقيق مصلحتها الخاصة أولا . لكن هذا لا يمنع أن يقال : ان هذا الواقع يجب أن يحتكم الى الأصل في الفكر الاسلامي ، وأنه تجب الدعوة الى اطلاق حرية التبادل بين البلدان الاسلامية . خصوصا اذا علم أن اطلاق هذه الحرية ، ورفع القيود التجارية بين الدول الاسلامية ، أو التخفيف منها تدريجيا ، لن يؤثر على المصالح الخاصة بكل دولة ، بل سيحقق نفعا اقتصاديا كبيرا للدول الاسلامية في مجموعها ، وسوف يؤدي الى تحقيق التكامل الاقتصادي المنشود فيما بينها . والذي تعتبر الحواجز الجمركية من أهم العوائق دون تحقيق هذا التكامل في السوق الاسلامية . (1) وأيضا فان الاعتبارات الاقتصادية المتقدمة والتي تجعل من المصلحة فرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة الى الدولة ، لن تجد الدولة الاسلامية نفسها بحاجة الى مراعاتها ، حين تكون

---

(1) يعتبر موضوع التكامل الاقتصادي بين الدول الاسلامية ، أو انشاء سوق اسلامية مشتركة ، موضوعا واسعا ومبحثا مهما ، وله من المؤيدات الشرعية والاقتصادية الشيء الكثير ، ليس هذا مجال بحثها أو التوسع في ذكر التفاصيل . انظر : د . اسماعيل شلبي ، التكامل الاقتصادي بين الدول الاسلامية . د . محمود بابلي ، السوق الاسلامية المشتركة . د . غريب الجمال ، التضامن الاسلامي في المجال الاقتصادي .

بصدد التعامل مع دولة اسلامية شقيقة ، تعتبر جزءا مكملا ، ولا تعتبر منافسا أجنبيا لها ، أو تتباين مصالحهما ، أو تخشى على أمنها الاقتصادى منها . بل ستتحقق من خلال هذا التبادل والتكامل مصلحة كل دولة لما سيؤدى اليه ذلك من قيام كل دولة بالتخصص فى انتاج السلع التى تتمتع بكفاية انتاجية عاليه فى انتاجها ، بمعنى وجود وفرة نسبية فى عوامل انتاج هذه السلعة لديها ، فى حين تستورد السلع التى لا تتمكن من انتاجها على الاطلاق ، أو يمكن الحصول عليها بنفقة أقل من الدول الاسلامية الأخرى ، التى تتوفر لديها عناصر انتاجها . مما سوف يؤدى الى توجيه الموارد المتاحة لدى الدول الاسلامية الى أفضل وجوه الاستعمال الممكنة ، وزيادة الدخل الحقيقى للدول الاسلامية المشتركة فى هذا التبادل . (١)

هذا بالنسبة لتجارة المسلم المتنقلة بين البلدان الاسلامية وببضاعة هى من انتاج وصناعة البلدان الاسلامية . أما ان كانت تجارة المسلم هى عبارة عن استيراد لسلع منتجة فى بلاد غير اسلامية فان الاعتبارات المتقدمة فى شأن فرض الضرائب على السلع المستوردة يمكن أن ترد هنا ، ويمكن أن يقال ان من المصلحة حينئذ أن تفرض الضرائب الجمركية . فعلى الرغم مما للتجارة الدولية ، وقيام التخصص الدولى من منافع ، الا ان بعض الدول قد تضطر الى التخلى عن هذه المنافع اعتبارا لما هو أولى وأهم ، كحماية صناعة وطنية ناشئة أو حماية أمن الدولة ونحو ذلك من الاعتبارات والاسباب المتقدمة .

---

(١) د . محمد زكى شافعى ، مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية : ٩ وما بعدها . د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٥٤٣ . ومابعدها وهم يتحدثون عن المنافع من قيام تخصص دولى عام . ويمكن الحصول على هذه المنافع أيضا فى حالة قيام التخصص والتبادل بين البلدان الاسلامية ، ومما يساعد على ذلك ، اتساع واختلاف مواردها وتجاورها مع اتساع رقعتها ، وتقارب مستوياتها الاقتصادية .

وبالتالى يمكن أن يقال ان هذه الضريبة ان دعت اليهـــا مصلحـة عامة الناس ، وأيدهـا التحليل الاقتصادى السليم ، فانها تصبح حينئـذ مصلحـة شرعية معتبـرة ، ويصبح فرض هذه الضرائب أمرا مباحـا شـرعـا . فلا شـك أن العمل على نمو اقتصاد البلد ، وحفظ أمنـه واسـتقرار اقتصاده من المصالح الشرعية المعتبرة . وهى ليست من قبيـل المكس المحرم شـرعا ، وذلك لأن المقصود منها فى الأصـل هو تجـارة غير المسلمين ، فان المسلم وان كان يقوم باستيرادها الا أن المنتفع الأول من تسـويق هذه السلعـة فى البلدان الاسلامية هو البلد الذى يقـوم بانتاجهـا وتصديرهـا ، فان رأت الدولة الاسلامية أن من المصلحة الحـد من اسـتيراد انتاج وصناعات الدول غير الاسلامية ، للمحافظـة على مصلحـة المسلمين ، وللتقليـل من انتفاع غير المسلمين من السوق الاسلامية ، لـم يكن ذلك من المكس المحرم شرعا ، فهذا عمر بن الخطـاب ـ رضى اللـه عنه ـ يفرض الضـرائب على تجـارة غير المسلمين حين دخولها للسـوق الاسـلاميـة وانتفاعهـا منهـا ، وهـو قريب من هذه المسألـة ، فان الأمـر فى حقيقتـه تجارة غير المسلم مع المسلمين . وأيضـا فان عمر ـ رضى اللـه عنه ـ فرض هـذه الضريبة من باب المعاملة بالمثل ، فيصح اذا فـرض الضريبة على السلع من بلدان غير اسـلامية من باب المعاملة بالمثل ان كانوا يفرضـون هـذه الضريبـة على السلع من البلدان الاسلاميـة .

الا أن هـذا لا يمنع القـول بأن الضـرائب الجمركيـة قد تكـون من قبيل المكس المحرم اذا لم يقصـد بها تحقيق مصلحـة عامة للناس ، وانمـا قصـد بها تحقيق مصلحة بعض المنتجين ، وقد يلحق العامة من ذلك الضرر نتيجة الاحتكار ورفع الأسعار وسوء الانتاج . وقد يكون المقصود من الضرائب مجرد تحصيل أموال للدولة فقط ، وبالتالى فانها تمتنع ، فانه اذا صـح القول بأن الدولة فى الاسـلام لها الحق فى فرض الضرائب التى تكفى لسـد نفقاتها ، فان هذه الضرائب لها فى الاسلام منهجا معينا ، وأسلوبـا

خاصا وشروطا محددة ، من أهمها مراعاة العدل فى فرض هذه الضرائب وبالتالى نجد التكاليف المالية فى الاسلام تتصف بأنها شخصية ومباشرة مراعاة لتحقيق العدالة فيها . أما الضرائب الجمركية فانها ضرائب غير مباشرة ، وان كانت على سلع ضرورية ورئيسية فان العبء الأكبر منها يقع على عامة المستهلكين لهذه السلع ، وهم عامة الناس ، وأغلبهم من الفقراء أو من متوسطى الدخل ، مما سيؤدى الى الاضرار بهم . فان لم يكن لهذه الضرائب سبب سوى تحصيل الأموال ، فانها تمتنع حينئذ ، ويمكن أن تسلك الدولة الطرق الشرعية لتحصيل الأموال الضرورية . [1]

بقى أن يقال : اذا كانت الدولة الاسلامية تتحمل نفقات معينة فى سبيل تسهيل التجارة الخارجية ، نحو قيامها بحفظ أمن هذه التجارة ونحو قيامها بانشاء موانئ بحرية وجوية ومستودعات ، ونحو ذلك . فهل للدولة الحق حينئذ فى أن تفرض من الضرائب على أصحاب البضاعة المستفيدين من ذلك ، مايكفى لسد هذه النفقات ، حتى وان وقعت هذه الضرائب على تجارة المسلم مع دولة اسلامية أو غيرها ؟

ان الجواب على هذا السؤال هو الايجاب قطعا ، لأن الدولة لا تقوم فى هذه الحالة بفرض مكس جائر ، أو اقتطاع حق لا يجب لها وانما تقوم بتحصيل نفقاتها على خدمات يستفيد منها هؤلاء التجار مباشرة . وجعل هذه النفقات على المستفيدين منها مباشرة أولى من تعميمها على عامة الناس ، ممن قد لا يستفيد من هذه الخدمات . وقد رأيت الحنفية يفسرون العشور التى فرضها عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، على أهل الذمة والحرب ، بأنها مقابل الحماية التى توفرها الدولة الاسلامية لتجارتهم ، ويمكن تعميم هذا التعليل ليشمل كل الخدمات التى

---

(١) انظر ما يأتى ، مبحث الضرائب فى الاسلام ص ٥٥ >

تقد مها الد ولة لاستيراد السلع أو تصد يرها من المسلمين أو غير المسلمين اذ لا فرق . على أن تقتصر هذه الفريضة على المستفيد ين منها مباشرة وفى حدود ما تتكلفه الدولة من نفقات تقريبا .

نتائج البحث :

يمكن اجمال النتائج التى يصح الخروج بها من هذا البحث ، فى النقاط التالية .

(١) لم تثبت الضرائب الجمركية (العشور) بنص من القرآن ، أو سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانما ثبتت باجتهاد من عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وبموافقة الصحابةومن بعدهم على ذلك .

(٢) لقد تحدث الفقهاء بالتفصيل عن أحكام الضرائب الجمركية المفروضة على أموال التجار غير المسلمين القادمين من خارج الدولة الاسلامية وحددوا نسبها ، وشروطها ، ومصارفها ، وحكم الاعفاء منها ، أو المعاملة بالمثل . . ونحو ذلك مما هو قريب من أنظمة الضرائب الجمركية فى الوقت الحاضر .

(٣) تحدث الفقهاء بالتفصيل عن أحكام فرض ضريبة جمركية على تجارة الذمى المتنقلة داخل الدولة الاسلامية ، مقابل السماح له بتنمية أمواله فى أقاليم الدولة الاسلامية ، ومقابل توفير الأمن والحماية لتجارته . ويمكن للدولة الاسلامية أن تعامل تجارة الذمى معاملة تجارة المسلم ، ان رأت أن المصلحة فى ذلك .

(٤) ليس فى الآثار المروية ، أو أقوال الفقهاء ، مايدل على صحة فرض ضريبة جمركية على تجارة المسلم المتنقلة داخل أو خارج الدولة الاسلامية بل قد وردت نصوص عن بعض الفقهاء تفيد حرمة أخذ

الضرائب الجمركية من أموال المسلم .

(٥) ليس فى أقوال فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة ،أي تفصيل لأحكام العشور على أموال المسلم . علما بأنهم يستدلون بالآثار الواردة عن عمر فى شأن الذمى والحربى ، دون المسلم .

(٦) تأول الحنفية وأبو عبيد الآثار الواردة عن عمر فى شأن المسلم بأن المراد بها الزكاة ، وأن عمر لم يرد بها أن تكون ضريبة ابتدائية .

(٧) يمكن أن يفهم من هذا المبحث ، أن الأصل فى الفكر الاقتصادى الاسلامى ، أن تبقى تجارة المسلم وتصرفاته الاقتصادية ، داخل البلدان الاسلامية ، حرة . لا تمنعها حدود سياسية أو قيود تجارية .

(٨) ولعل فى الغاء أو تخفيض القيود التجارية بين الدول الاسلامية دعوة لأن تعمل هذه الدول على تجاوز الواقع غير الصحيح ، الذى تعيش فيه وأن تعمل فيما بينها على أن تكون سوقا مشتركة تعود منفعتها عليهم جميعا ، ليتحقق التكامل فيما بينهم ، فى كل النواحى ، وليست الناحية الاقتصادية فحسب .

(٩) قد تقتضى المصلحة العامة للأمة ، فرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة من دول غير اسلامية ، حتى وان كان المستوردون لها مسلمون .

(١٠) اذا قيل بصحة فرض الضرائب الجمركية ، فى أى مسألة يصح فيها ذلك ، فان هذه الضرائب تتحدد من حيث نسبتها واستمرارها بالمصلحة العامة للأمة ، فلا يصح أن تفرض ضريبة تؤدى الى الاضرار بعامة الناس ، حتى ان وقعت هذه الضريبة على تجارة غير المسلم ، كما

أشار الى ذلك الشافعية ، فى تجارة أهل الذمة ، أو أهل الحرب فى السلع التى نحتاج أو نضطر اليها .

(١١) يصح أن تفرض الدولة على أموال التجار المستفيدين من الخدمات التى تقدمها الدولة لتسهيل التجارة ، مايكفى لسد نفقات هذه الخدمات واستمرارها . وستكون نسبة هذه الفريضة ميسرة ، وفى حدود ما تتكلفه الدولة تقريبا .

ثالثا : الضرائب الحديثة :

مقدمة :

تقدم في المبحثين السابقين الحديث عن موردين ماليين رئيسيين في الفقه المالي الاسلامي ، وهما الزكاة والعشور . وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن مورد مالي جديد عرف في الفكر المالي الحديث ، وجرى العمل به في الوقت الحاضر ، وهو مورد الضريبة العامة .

ومصطلح الضريبة كما عرف في الفكر المالي الحديث كتكليف من الدولة لعموم القادرين ، لم يكن معروفا بصيغته وشروطه في الفقه الاسلامي وبالتالي سيتم في هذه المقدمة التعريف بمصطلح الضريبة كما عرفت حديثا مع تلخيص لأهم الأهداف التي تفرض من أجلها ، ومقدار الدور الذي تظهر الدولة به متدخلة في النشاط الاقتصادي من خلال فرضها للضرائب ثم يتم تبيين حكم الاسلام في هذا النوع من التكليف المالي الحديث ، ومدى علاقته بالتكاليف المالية المقررة في الشريعة الاسلامية . وذلك بذكر الآراء في هذه المسألة وأدلتها ومناقشاتها ، كل هذا على ضوء منهج هذا البحث وخطته . أى التركيز على مقدار وحدود الحرية والتدخل في هذا كله .

تعريف الضريبة في الفكر المالي الحديث :

لقد أورد الباحثون في المالية العامة للضريبة عدة تعريفات تختلف باختلاف التطور الذى صاحب الضريبة في عصورها المختلفة لكنها جميعا - وفي الوقت الحاضر - تكاد تقترب من معنى واحد وهو أن الضريبة : " فريضة من المال ، تجبر الدولة الفرد من رعيتها أوالقاطنين في ديارها ، على أدائها اليها ، وفقا لمقدرته على الدفع ، مساهمة منه في

الأعباء العامة ، بغض النظر عن المنافع الخاصة التى تعود عليه وتستخدم حصيلتها فى تغطية النفقات العامة ، وتحقيق أهداف السياسة المالية للدولة " (١) .

فمن هذا التعريف يتبين أن الضريبة ماهى الا اقتطاع تقوم به الدولة لجزء من مال الممول جبرا عنه ودون رضاه ، وتفعل الدولة ذلك بموجب سيادتها على اقليمها ، وعلى الأفراد المقيمين داخل حدودها . وذلك لأن وظائف الدولة التى يلزمها القيام بها ، تحتاج الى نفقات مالية لا بد أن تعمل الدولة على توفيرها ، وذلك عن طريق فرضها على القادرين من رعاياها أو من يعيش داخل حدودها ويستفيد من خدماتها ، بموجب هذه السيادة ، وبموجب التضامن الاجتماعى المطلوب بين أفراد الأمة الواحدة . (٢)

ويتبين من خلال هذا التعريف أيضا أن هدف فرض الضريبة الأساسى هو جمع الأموال اللازمة لنفقات الدولة ، الا أنه الى جانب هذا الهدف ، قد استخدمت الضريبة حديثا أداة رئيسية من أدوات تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتوجيهها الوجهة المطلوبة ولم تعد الضريبة مجرد تكليف مالى محايد لا علاقة له بالتغيير المقصود والمتعمد فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بل ظهرت للضريبة وظيفة

---

(١) انظر: د . أحمد جامع ، علم المالية العامة : ١/ ١٠٥ ، د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ١١٧ ، د . زكريا محمد بيومى ، المالية العامة الاسلامية : ٩٠ .

(٢) قد ذهب فلاسفة القرن الثامن عشر فى أوروبا الى أن الضريبة علاقة تعاقدية بين الفرد والدولة فيدفع الفرد الضريبة مقابل المنفعة التى تقدمها له الدولة من خلال خدماتها ، ثم اختلفوا فى تحديد ماهية هذا العقد ، وهل هو عقد بيع ، أو اجارة ، أو شركة ، أو تأمين ؟ .
انظر : د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ١١٩ ، ١٢٠ .
د . زكريا محمد بيومى ، المالية العامة الاسلامية : ١٢٠ - ١٢٤ ،
د . عيسى عبده ، النظم المالية فى الاسلام: ٢٤ - ٢٦ .

اقتصادية واجتماعية جديدة فوق وظيفتها المالية . وذلك حين تتخذ الضريبة أداة من أدوات تنفيذ السياسة المالية للدولة ، والتى من أهدافها تقليل التفاوت بين الأفراد فى الدخول والثروات ، وتحقق الضريبة هذا الهدف بطرق متعددة منها ، جعل الضريبة تصاعية ، أو فرض ضرائب استثنائية على أصحاب الدخول المرتفعة ، أو فرض ضرائب مرتفعة على التركات الضخمة ونحو ذلك . كما أن من أهداف السياسة المالية التأثير على مستوى الاستهلاك العام للسلع والخدمات ، وتساعد الضرائب على تحقيق هذا الهدف عن طريق تحديد أنواع هذه الضرائب ومساهمة الضريبة فى اعادة توزيع الدخل . ومن أهداف السياسة المالية أيضا التأثير على المستوى العام لأثمان السلع والخدمات ، وتساعد الضريبة على تحقيق هذا الهدف بتحديد عبء الضريبة النسبى على السلع المختلفة لتحقيق الهدف المقصود . كما أن الضريبة أيضا وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية ، وأداة للتأثير على الانتاج والاستثمار ، ومعالجة التضخم والكساد ، وتحقيق الاستقرار الاقتصادى .. الى غير ذلك من الصور المتعددة الاجتماعية والاقتصادية ، والتى يمكن للضريبة أن تؤثر فيها ، اذا كانت موجهة من أجل ذلك . بل ان بعض هذه الآثار للضريبة قد تتحقق حتى وان لم تكن الضريبة موجهة لتحقيق ذلك ، وكان الهدف منها مجرد تحصيل المال وحده ، فان تحصيل المال لابد وأن يتبعه تأثير على الأثمان والاستهلاك ، والاستثمار وتوزيع الدخل ونحو ذلك . وتأثير الضريبة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية كما يمكن تحقيقه عن طريق جمع هذه الضريبة وتحصيلها ، كذلك فان أوجه انفاق هذه الضريبة يمكن أن يحدث آثار اقتصادية واجتماعية مقصودة . (١)

---

(١) انظر تفصيل الآثار المقصودة للضرائب ، وكيف يمكن تحقيق الحياد الضريبى أو التوجيه الضريبى : د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ٤٠١-٤٥٠ . د . عبد المنعم فوزى ، المالية العامة والسياسة المالية : ١٩٧- ٢١١ . د . محمد رضا على العدل دراسات فى المالية العامة ، : ٣١- ٥٨ .

حكم الضريبة فى الاسلام :

تقدم أن مصطلح الضريبة بالمعنى الذى عرف به فى الوقت الحاضر ، لم يكن معروفا فى الفقه الاسلامى ، وان كان هذا لا يعنى أن لفظ الضريبة لم يكن يطلق مرادا به تكليف الدولة للفرد بدفع مبلغ محدد بل أن لفظ الضريبة كان يطلق على بعض التكاليف المالية كالجزية والخراج ونحوهما ، ففى لسان العرب : " والضريبة واحدة الضرائب ، التى تؤخذ فى الأرصاد والجزية ونحوها . . . والضرائب ضرائب الأرضين ، وهى وظائف الخراج عليها " (١) الا أن هذه التكاليف المالية ، عرفت فى الشرع باسم الخراج والجزية ، واطلاق اسم الضريبة عليها انما هو اطلاق لغوى ، لم يعمم ليصبح هو الأصل . وقد عرف الاسلام أيضا لفظ الضريبة مرادا به مقدار التكليف الذى يقرره السيد على عبده ، ويلزمه بدفعه له يوميا . بمعنى أنه يترك له حرية العمل لنفسه ، ويلزمه أن يقدم قسطا محددا من المال يوميا . وقد طلب الرسول صلى الله عليه وسلم تخفيف نسبة هذه الضريبة بحيث تكون فى مقدرة العبد فانه اذا كانت نسبة هذه الضريبة عالية ، أدى ذلك الى أن يكلف العبد نفسه من العمل مالا يطيق ، أو يعمد الى جمعها من طرق غير مشروعة وفى طلب الرسول صلى الله عليه وسلم تخفيفها تقرير لها واباحة ، وقد روى البخارى عن أنس ـ رضى الله عنه ـ قال : " حجم أبو طيبة النبى صلى الله عليه وسلم ، فأمر له بصاع أو صاعين من طعام ، وكلم مواليه فخفف عن غلته أو ضريبته " (٢) وفى رواية : " دعا النبى صلى الله عليه وسلم غلاما فحجمه ، وأمر له بصاع أو صاعين أو مد أو مدين ، وكلم فيه فخفف من ضريبته " (٣) .

---

(١) لسان العرب : مادة (ضرب) ١ / ٥٥٠ .
(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٤٥٨ .
(٣) المرجع نفسه : ٤ / ٤٥٩ .

واذا كان الاسلام لم يعرف فكرة الضريبة كما تحدد معناها في الفكر المالي الحديث ، فان هذا لا يعني أن الاسلام لم يعرف التكاليف المالية المفروضة في أموال الأفراد ، لتحقيق أغراض محددة ، بل قد عرف الاسلام ذلك في نحو فريضة الزكاة ، والجزية ، والعشور ، ونحوها من الفرائض التي يجبر على دفعها المكلفون ، وتقوم الدولة من خلال جمعها وتوزيعها بتحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية مقصودة ، الا أن كل فريضة من هذه الفرائض تختلف بوجه من الوجوه عن فريضة الضريبة كما تحدد معناها في الفكر المالي الحديث . (١)

اذا تبين هذا فما هو الحكم في فرض الدولة للضريبة ، كتكليف مالي اضافي الى جانب التكاليف المالية التي عرفتها الشريعة الاسلامية تقوم الدولة بتحديد مقداره ونوعيته ، وتهدف من وراء ضربه الى جمع المال لسد حاجة النفقات العامة ، وتحقيق التدخل في الحياة الاقتصادية ؟

ذهب أغلب الباحثين في حكم هذا النوع من التكليف المالي في العصر الحديث - الى اجازته ، واستدلوا على ما ذهبوا اليه بعدة أدلة ، واشترط بعضهم لصحة ذلك شروطا . وفيما يلي تفصيل أدلة هذا المذهب ، ثم ذكر الأدلة التي يمكن أن يتمسك بها من يمنع اباحة فرض الضريبة ، مع مناقشة هذا كله ، وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

---

(١) انظر تفصيل ذلك فيما يلي من هذا البحث : ص ٢٧٣

أدلـــة المجيزين لفرض الضرائب ومناقشتها : (١)

(١) لعـل أهم دليل تمسك به من أجاز فرض الضريبة ، هو دليل المصلحة فقد ذكروا أن مصلحة الأمة تقتضى اباحة فرض الضريبة ، بل تقتضى ايجاب ذلك ، وذلك أن دولة الاسلام فى الوقت الحاضر ، لو تركت دون فرض ضرائب ، ولم يكن لديها موارد كافية ـ لأدى ذلك الى ضعفها وانحلالها وغلبة الأعداء عليها . ورعاية مصلحة الاسلام والأمة أهم من رعاية مصلحة بعض الممولين . ويصح حينئذ فرض الضريبة بناء على هذا الأصل .

وقالوا أيضا : ان اباحة فرض الضرائب لتحقيق مصلحة معتبرة هو ما أفتى به عدد من علماء المسلمين وفقهائهم فى عصور الاسلام المختلفة كالغزالى والشاطبى وغيرهما ، فالاقتداء بهؤلاء وغيرهم ، وفرض الضريبة بناء على هذا الأصل الذى قرروه ليس بدعا فى الفقه الاسلامى . (٢)

ويمكن مناقشة دليل المصلحة هذا من عدة وجوه على النحو التالى :-

(أ) يصح أن يقال ان فرض الضرائب العامة ليس مصلحة مطلقا وفى كل الحالات . وذلك لأن الضرر الذى يلحق بسبب فرض الضرائب لا يختص بالممولين فقط من جراء اقتطاع الدولة لجزء من أموالهم ، بل ان للضرائب آثاراً أخرى سلبية تلحق الاقتصاد مهما روعى جانب الحذر

(١) انظر تفصيل الأدلة فى : د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٣ ومابعدها . د . عبد العزيز على النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٣٨ ومابعدها . د . يوسف محمود عبد المقصود ، الموارد المالية فى الدولة الاسلامية : ٣١٨ ومابعدها . البهى الخولى ، الثروة فى الاسلام : ١٩٦ .

(٢) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام : ١٦ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ . د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٤٦-١٥٢ . د . يوسف عبد المقصود ، الموارد المالية فى الدولة الاسلامية : ٣٢٠ .

في تطبيقها ، وقد تحدث كتاب المالية العامة عن سلسلة من الآثار الاقتصادية السلبية التي تتبع اقتطاع الدولة لجزء من مال الممول ، مما يدعوه الى اعادة النظر في تصرفاته الاقتصادية ، وبالتالي يتأثر نظام الانتاج والاستثمار والاستهلاك والأثمان ونحو ذلك بعدة آثار سلبية ، من أجل أن يتجنب الممول أكبر قدر من عبء الضريبة .[1] بل قد يحاول الممول من خلال قوى السوق نقل عبء الضريبة أو جزء منه الى غيره وبالتالي لا تتحقق للضريبة العدالة المفترضة فيها . وقد أشار الفقهاء الى هذا المعنى وذكروا أن الضريبة لا يستقر عبؤها كاملا على من دفعها بل قد ينتقل جزء منه الى غيره ، كقول ابن تيمية عند حديثه عن بعض الضرائب التي كانت توضع في عصره على البيع والشراء : " وهذه الوظائف الموضوعة بغير أصل شرعي منها ما يكون موضوعا على البائع ، مثل سوق الدواب ونحوه ، فاذا باع سلعته بمال فأخذ منه بعض ذلك الثمن كان ذلك ظلما له . . . والمشتري اشترى بماله ، وربما يزاد عليه في الثمن لأجل الوظيفة . . . وان كانت الوظيفة تؤخذ من المشتري فيكون قد أدى الثمن للبائع ، والزيادة لأجل تلك الكلفة السلطانية . . . وفي الحقيقة فالكلفة تقع عليهما ، لأن البائع اذا علم أن عليه كلفة زاد في الثمن ، والمشتري اذا علم أن عليه كلفة نقص من الثمن [2] " كما قد أشار ابن خلدون الى أن أسعار السلع تتأثر بمقدار الضرائب والمكوس المفروضة عليها، وبالتالي فان الأسعار في المناطق التي لا ضرائب فيها أقل من الأسعار في المناطق التي تكثر فيها الضرائب .[3] كما ذكر ابن خلدون أيضا أن استمرار الدولة في زيادة نفقاتها وزيادة انواع الضرائب ونسبها يتبعه سلسلة من

---

(١) انظر : د . رفعت المحجوب المالية العامة : ٣٩٥ ومابعدها
د . محمد عبد الله العربي ، موارد الدولة : ٢٦٧ ومابعدها .

(٢) الفتاوى : ٢٩ / ٢٥٢ ، ٢٥٣ . وانظر: صديق حسن خان ، الروضة الندية : ٢ / ١١٦ ، ١١٧ .

(٣) المقدمة : ٣٦٤ .

الآثار تؤدى الى ضعف الاقتصاد وانهياره ، وذلك أن زيادة الضرائب تعنى ضعف الآمال وقلة سعى الأفراد وتصرفهم وبالتالى ضعفا لانتاج مما سيؤدى الى قلة دخل الدولة من الضرائب ، وهذا يضطرها الى زيادة نسب الضرائب وزيادة النسبة ستؤدى الى زيادة الآثار المتقدمة ونتيجة هذا كله هو ضعف العمران وانحلاله [1] .

(ب) فاذا قيل ان هذه الآثار يمكن تفادى أغلبها ، وعلى فرض التسليم بها ، فانه لا يمكن مقابلتها بالمصلحة الحقيقية للدولة فى فرض هذه الضرائب لتغطية نفقاتها الضرورية ، ويقال حينئذ : ان هذا حق ، وان حاجة دولة الاسلام الى المال أولى من تفادى هذه الأضرار . لكن يصح أن يقال أيضا : هل انحصرت أوجه الموارد المالية الممكنة للدولة فى الاسلام فى الضرائب العامة ؟ فاذا قامت الدولة باستغلال جميع مواردها وثرواتها الطبيعية كالمعادن والبترول والغابات والمياه ونحوها مما يمكن توفره أو بعضه لديها ، وقامت بجمع كل ما يحق لها جمعه شرعا كالزكاة والعشور والجزية .. ألا يمكن أن يكون فى ذلك ما يكفى لسد نفقاتها ؟

(جـ) فاذا قيل أن واجبات الدولة فى الوقت الحاضر قد اتسعت، ولم تعد تكفى هذه الموارد لسد نفقاتها . [2] فانه يمكن أن يقال حينئذ : أن اتساع نفقات الدولة فى الوقت الحاضر سببه الاسراف فى الانفاق ، والتوسع فى التوظيف ، واضطلاع الدولة بدور التنمية كاملا ، وتوسعها فى انشاء المشروعات العامة المختلفة ، والتى كان من الممكن للأفراد أن ينشئوها بأنفسهم

(١) المصدر نفسه : ٢٧٩ ، ٢٨٠ .
(٢) د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢/١٠٧٤ .

مما يدعو الدولة الى مزيد من الانفاق ، ومزيد من الحاجة الى تحصيل الأموال من الأفراد . وقيام الدولة بهذا كله ليس شرعا يتبع بل الأولى للدولة فى الاسلام أن تحصر نفقاتها فى أقل ما يمكن من الضروريات التى لا بد للدولة من الانفاق عليها ، وتكتفى بدور التوجيه والارشاد والمساعدة فيما عدا ذلك من أوجه التصرفات التى يمكن أن يضطلع بها الأفراد ، مما يكفى الدولة مؤنة الانفاق والادارة ، والمتابعة ، بل قد يكون الأفراد أكفأ من الدولة فى هذا . (١)

(د) فان قيل أن الدولة فى الوقت الحاضر قد تقوم باستغلال جميع الموارد المتاحة لديها ، وتحصر نفقاتها فى أقل ما يمكن ، الا أن حاجتها الى المال تبقى قائمة . فما الحكم ؟ وهل يصح فرض الضرائب حينئذ ؟

ويصح أن يقال فى الاجابة على هذا السؤال أن الدولة فى الوقت الحاضر قد تجد نفسها فعلا ملزمة بالانفاق على كثير من الأوجه ولا تجد بدا من ذلك . وهذه النفقات تشمل ـ بالاضافة الى نفقات الجيش والتسليح وأجهزة الأمن وموظفى الدولة ونفقات التكافل الاجتماعى ـ كثيرا من المشروعات التى لا يقبل عليها الأفراد لقلة العائد منها أو لكثرة احتياجها للأموال ونحو ذلك ، وكذا المشروعات التى ترى الدولة وجوب تعميمها كالصحة والتعليم مثلا . وبالتالى يمكن أن يقال ان الدولة ان لم تجد فى مواردها ما يكفى لسداد هذه النفقات الضرورية فانه يصح أن تفرض فى أموال الأفراد مايكفى لسدادها . الا أن الدولة فى الاسلام يلزمها أن تتبع منهج الشرع فى فرض الضرائب ، ولا يتعين فرض الضرائب العامة المعروفة فى الوقت الحاضر ، وسيأتى تفصيل الضرائب الشرعية المباحة فيما بعد .

---

(١) انظر : د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلامية : ٥٤٣ ، ٦٥٤
وانظر مايأتى فى مبحث التخطيط فى الاسلام ص ٥١٨

(٢) واستدلوا أيضا بما ذكره علماء المسلمين وناقشوه من أن في المال حقا سوى الزكاة بدليل قوله تعالى : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس . . .) (١) فالآية ذكرت أن البر يشتمل على عناصر وصفات هى من أصول الدين وأركانه ، ومنها ايتاء المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، ومنها أيضا ايتاء الزكاة . فورودهما معا فى آية واحدة وعطف أحدهما على الآخر دليل المغايرة بينهما ، وأن ايتاء المال غير ايتاء الزكاة ، والا كان ذلك تكرارا لا معنى له ، والقرآن منزه عن ذلك . وبالتالى يتبين أن ايتاء المال واجب مستقل غير ايتاء الزكاة ، يدل على ذلك أيضا مارواه الترمذى وغيره ، عن فاطمة بنت قيس قالت : " سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن الزكاة فقال : " ان فى المال لحقا سوى الزكاة " ثم تلا هذه الآية التى فى البقرة : (ليس البر أن تولوا وجوهكم . . .) (٢) فهذا الحديث وان كان فى سنده ضعف ، الا أن الآية المتقدمة تقويه وهو نص على أن فى المال حقا سوى الزكاة . وأيضا فان الأدلة من الكتاب والسنة على ايجاب بعض الحقوق الثابتة فى المال غير الزكاة وفيرة ، كحق النفقة على الزوجة أو الوالدين ان كانا محتاجين والابن موسر ، وكحق المضطر ، ونحو ذلك من الحقوق الثابتة فى الشريعة الاسلامية فى المال مما عدا الزكاة ، بل قد ذكر الفقهاء

---

(١) البقرة : ١٧٧ .

(٢) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٣ / ١٦٢ ، وقال الترمذى : " هذا حديث اسناده ليس بذاك ، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف" وانظر : سنن البيهقى : ٤ / ٨٤ .

أنه اذا نزل بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة وجب سدها ، كفداء الأسرى ونحو ذلك [١] . فاذا تبين هذا وقيل ان في المال حقا سوى الزكاة فلا يستبعد اذا جعل الضريبة أحد هذه الحقوق الواجبة في المال . [٢]

ويمكن أن يقال في الاجابة على هذا الاستدلال ، انه استدلال غير مسلم لقيامه على حديث ضعيف ، فان الترمذي راوي هذا الحديث قد ضعف اسناده ، وقال : " هذا حديث اسناده ليس بذاك ، وأبو حمزة ميمون الأعور يُضَعَّف " [٣] ولا يصح الاستدلال بحديث ضعيف على أصل مهم كهذا ، وقد قال ابن العربي عند شرحه لهذا الحديث : " واذا كان الحديث ضعيفا فلا يشتغل به " [٤] وعلى فرض التسليم بصحة هنا الحديث فانه يمكن حمله كما يمكن حمل الآية الكريمة على الحقوق الشرعية الثابتة بالنصوص مما عدا الزكاة ، كنفقة الأقارب المحتاجين والزوجة ونحو ذلك من أوجه النفقات الواجبة .

(٣) ومن أدلتهم أيضا ما تقرر في الشريعة الاسلامية من وجوب الانفاق في سبيل الله والجهاد بالمال فقد تعددت النصوص الداعية الى وجوب بذل المال والنفس في سبيل الله ، قال تعالى : (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ...) [٤] وقال تعالى : (انفروا خفافا

---

(١) انظر تفصيل هذه الحقوق عند : د . القرضاوي ، فقه الزكاة : ٢ /٩٧١ - ٩٨٤
(٢) د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب في الاسلام : ١٦١ - ١٧٣ .
البهي الخولي ، الثروة في ظل الاسلام : ١٩٦ ، ١٩٧ . شوقي دنيا الاسلام والتنمية الاقتصادية : ٢١٧ .
(٣) الجامع الصحيح مع شرح ابن العربي : ٣ / ١٦٣ .
(٤) عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي : ٣ / ١٦٣ .
(٥) الحجرات : ١٥ .

وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون) (١) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم . .) (٢) الى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب بذل المال والنفس فى سبيل الله ، وقد قرر الفقهاء أن الحاكم اذا رأى أن يندب جماعة للجهاد بأنفسهم فى سبيل الله ، فانه يتعين عليهم حينئذ القبول والمبادرة الى بذل النفس فى سبيل الله ، وقاسوا على ذلك بذل المال ، فاذا عين الحاكم على الموسرين مبلغا محددا من المال للجهاد به فى سبيل الله فانه يتعين عليهم دفعه ، استجابة لنداء القرآن ، وليست الأموال بأعز من الأنفس . (٣)

قالوا : اذا تبين هذا من النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء ، فان سبيل الله لا يقتصر على جهاد الأعداء فحسب ، بل يستوى أن يصرف المال فى الاعداد للعدو أو رفع مستوى المسلمين عامة ، علميا واقتصاديا واجتماعيا . . فكل هذا انفاق فى سبيل الله . فلا يكفى لحفظ الاسلام أن تكون جيوشه قوية فقط ، بل يلزم الى جانب القوة العسكرية القوة الاقتصادية والاجتماعية فى دول الاسلام . وكل ذلك يتطلب نفقات هائلة ، ان لم تكن متوفرة لدى الدولة ، كان حتما على الأفراد توفيرها كل بحسب طاقته . (٤)

---

(١) التوبة : ٤١ .
(٢) الصف : ١٠ ، ١١ .
(٣) الجوينى ، غياث الأمم : ١٩٨ . الغزالى ، شفاء الغليل : ٢٣٩ . ابن تيمية ، المظالم المشتركة : ٢٤ .
(٤) عبد القادر عودة ، المال والحكم فى الاسلام : ٣٨ ، ٣٩ . محمد عبد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١١١ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٧ . د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٣٨ - ١٤٦ .

ويمكن أن يقال فى الاجابة على هذا الاستدلال ان سبيل الله مصطلح شرعى يتحدد بما حدده به الشرع ، ويمكن من ملاحظة النصوص والآثار الداعية الى الانفاق فى سبيل الله أن يقال ان سبيل الله قصد به فى هذه الآثار أحد أمرين :-

الأول : الانفاق على الفقراء والمساكين وذوى الحاجة ، سواء أكان الانفاق واجبا كما فى الزكاة مثلا ، أم كان انفاقا مندوبا كما فى أوجه الصدقات المختلفة .

الثاني : الانفاق للجهاد وقتال الأعداء وحفظ ديار الاسلام وأهله ، وهذا هو الأعم الغالب ، حيث يكثر قرن بذل المال فى سبيل الله مع بذل النفس ، وهذا يكون فى الجهاد .

وبالتالى فلا يصح تعميم لفظ (سبيل الله) ليشمل جميع أوجه نفقات الدولة مما ليس فى الشرع ما يدل على دخولها تحت هذا المصطلح [(١)]

وانما يصح الاستدلال بهذا الدليل على صحة الضرائب الشرعية التى تدخل ضمنه كضريبة التكافل الاجتماعى ، وضريبة الجهاد كما سيأتى بيانه .

(٤) وقالوا : ان مما يدل على جواز فرض الضرائب العادلة ، ما قرره علماء المسلمين من القواعد الكلية المستخرجة من نصوص الشريعة وأحكامها الجزئية ، ومن هذه القواعد : (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) (ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة) (والضرر يزال) (ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) . ونحو ذلك من

---

(١) هذا التخصيص لا يعنى أن ماعدا هذين الأمرين من أوجه الانفاق الممكنة ليس فى سبيل الله مطلقا ، كانفاق الدولة لقضاء الحاجات العامة ، وانما يعنى هذا أن مصطلح (سبيل الله) تخصص فى الشرع بمعنى معين ، فاذا أطلق لفظ الانفاق فى سبيل الله فى أدلة الشرع فانه ينصرف الى هذا المعنى الشرعى ، مع امكانية دخول أوجه الانفاق الأخرى فى معنى هذا اللفظ لغة اذا صاحبها نية صحيحة .

القواعد والتى لو نظرنا إليه وجد نا أن فرض الضريبة يتفق مع ماتدعو اليه من وجوب دفع الضرر واقامة المصلحة العامة للأمة ، وان أدى ذلك الى التعرض لبعض المصالح الفردية ، فان المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية . (١)

ويمكن أن يقال للاجابة على هذا الاستدلال ان هذه القواعد تعود فى مجملها لدليل المصلحة المتقدم . فقاعدة (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) هى نفس دليل المصلحة . و(الضرر يزال) لأن المصلحة فى ازالته ، فاذا قابله ضرر آخر يتحمل الضرر الشخصى لدفع الضرر العام) لأن المصلحة فى دفع الضرر العام أهم من المصلحة فى دفع الضرر الخاص ... وقد تقدم مناقشة دليل المصلحة وبيان وجه الدلالة فيه .

هى بدليل المصلحة نفسه

(٥) ومن أدلتهم أيضا على اباحة الضرائب العامة ما تقرر فى الفقه الاسلامى من المبدأ والقاعدة المشهورة (الغرم بالغنم) وحصيلة الضرائب التى تجمعها الدولة تنفق على المرافق العامة ومصالح الأمة ، وهذه المرافق يستفيد منها كافة أفراد المجتمع . فاذا كان الفرد يستفيد من هذه المرافق ويغنم من فوائدها ، فعليه اذا أن يغرم من نفقاتها مقابل هذه الفائدة ، تطبيقا للمبدأ الشرعى (الغرم بالغنم) (٢) .

---

(١) د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٥ ، د. محمد عمر شيرا ، النظام الاقتصادى الاسلامى ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٦٦ ص ٥٣ .

(٢) انظر : د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٨ ، د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٧٤ .

ويمكن أن يقال فى الاجابة على هذا الإستدلال ان هذا المبدأ أو القاعدة لا تنطبق على الضرائب العامة في صورتها الحديثة ، لأن هذه القاعدة تعنى أن الانسان يغرم الحصة المتعينة عليه ، لأنه هو الذى سيغنم فى حالة وجود الغنم . والضرائب ليست كذلك ، فانه اذا سلم بأن حصيلة الضرائب تنفق جميعها فى مصالح الأمة وفيما يعود بالنفع على الجميع ، الا أن مثل هذه الحصيلة يتحملها غالبا القادرون على الانفاق ، فى حين تعود أغلب الفائدة من الانفاق الحكومى على من عداهم من عامة الناس ، وهم أقل نسبة فى دفعهم للضرائب ، يدل على ذلك ، تعريف الضريبة بأنها : اقتطاع مالى تقوم به الدولة فى مال المكلف حسب مقدرته على الدفع ، بغض النظر عن المنفعة الخاصة التى تعود عليه . . فمقدار النفع لا يحدد مقدار الضريبة ، وانما تحددها القدرة على الدفع . وبالتالى غَنِمَ من لم يغرم ، فى حين أن من غَرِمَ لم يغنم بمقدار غرمه ، فلم يصح الاستدلال بهذه القاعدة على مسألة الضرائب العامة . وانظر تفصيل الضرائب المباحة فيما بعد

وانما يكون الغرم بالغنم فى مسألة الرسوم ، كرسوم البريد ، والتعليم وأنواع الخدمات حيث يدفع الشخص مقابل نفع خاص به ، وهذا هو أصل الضرائب المشروعة كما سيأتى بيانه . تحذف

(٦) وقالوا : ان من حق ولى الأمر أن يعدل مقدار بعض الفرائض المالية الشرعية كالخراج أو الجزية أو العشور ، وهذا يعنى اضافة عبء مالى جديد على المكلفين ، وهو فى معنى فرض ضريبة جديدة . فاذا صح هذا التصرف من ولى الأمر ، كان ذلك دليلا على صحة فرض الضرائب . (١)

---

(١) د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٧٤ .

ويمكن أن يقال فى الاجابة على هذا الاستدلال ان الفرائض المالية المقررة فى الشريعة الاسلامية ، اما أن تكون محددة النسبة أو لا تكون فان كانت محددة النسبة كالزكاة مثلا فليس من حق ولى الأمر أن يحدث تعديلاً على هذه النسبة ، وان لم تكن محددة النسبة من قبل الشارع ، فان نسبتها تتحدد بمقدار الحق والعدل ، ويترك لولى الأمر تحديدها على هذا الأساس . وكذلك تحددت نسبة الخراج والجزية فى صدر الاسلام فقد أمر عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ عثمان بن حنيف أن يمسح أرض الخراج بالعراق ، وأن يضع عليها مقدار الخراج الذى تحتمله ، وكذلك أمر حذيفة ابن اليمان ، فلما عادا سألهما : " كيف وضعتما على الأرض ، لعلكما كلفتما أهل عملكما مالا يطيقون ؟ فقال حذيفة : لقد تركت فضلا . وقال عثمان : لقد تركت الضعف ولو شئت لأخذته . . (١) " ولقد كان مقدار الخراج يختلف باختلاف الأرض والزرع والسقى ونحو ذلك ، فدل على أن المقصود هو تحقيق العدل . وعليه فان هذه النسب يمكن أن تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، وعلى ولى الأمر حينئذ أن يقوم بتعديل هذه النسب بما يتفق مع الحق والعدل . وهذا لا يخرج عن نطاق الشرع لأنه فعل ما هو مأمور به ، بخلاف فرض ضريبة ليس من حقه فرضها أصلا ، وتغيير مقدار نسبة الضريبة الشرعية لا يعنى ـ دائما ـ اضافة عبء مالى جديد ، بل قد يتجه التغيير الى تخفيض هذه النسبة اذا كان العدل يقتضى ذلك ، ولو اتجه التغيير الى رفع النسبة دون أن تكون حاجة الى هذا الرفع ، لكان هذا ظلما لا يحق لولى الأمر الشروع فيه وتنفيذه .

(٧) وأخيرا فقد استدلوا بمبدأ التعاون والتكافل والتضامن بين المسلمين قال تعالى : (وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان . .) (٢) وفرض الضرائب على المقتدرين لسد حاجة الأمة

---

(١) أبو يوسف ، الخراج : ٣٧ .

(٢) المائدة : ٢ .

طريق من طرق تحقيق التكافل بين المسلمين ، فيكون مطلوبا لهذا السبب . وقد أجمع الفقهاء على أنه اذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد الزكاة وجب سدها . قال مالك: " يجب على كافة المسلمين فداء أسراهم وان استغرق ذلك أموالهم " (١)

ويمكن للاجابة على هذا الاستدلال أن يقال ان الاسلام قد دعا الى قيام التكافل بين المسلمين ، وحدد أوجها للانفاق لتحقيق هذا التكافل وبين ما هو منها مفروض وما هو على سبيل الندب والترغيب . ففرض الزكاة والكفارات والنذور والنفقات الواجبة وسد حاجة المضطر ونحو ذلك من أوجه الانفاق والتي لو طبقت لأوجدت المجتمع المتكافل المتعاون ، ثم دعا الاسلام الى الانفاق في جميع أوجه البر والخير والصدقات ، وحث على ذلك وندب اليه ، لكن ليس على سبيل الايجاب وانما على سبيل الندب والترغيب وقد كان أبو ذر - رضى الله عنه - يحمل الدعوة الى الانفاق في سبيل الله وذم البخل ومواساة الضعفاء محمل العزيمة وينكر على كل من جمع مالا واحتجزه ، ويعتبر ذلك من قبيل الكنز المحرم ، الا أن الصحابة أنكروا عليه ذلك ورأوا أنه مخطئ في تأويله ، حتى أن ابن عمر - رضى الله عنهما - كان يقول : " كل ما أديت زكاته فليس بكنز ، ولو كان تحت سبع أرضين " (٢)

وعليه فانه ان أريد بمبدأ التعاون والتكافل النفقات الواجبة الشرعية كالزكاة ونحوها ، وكذا سداد حاجة الفقير اذا لم تف النفقات الشرعية بذلك كما سيأتي بيانه ، فهذا حق ، وان أريد بهذا المبدأ تعميم اباحة فرض الضرائب العامة لجميع أوجه النفقات ، فليس في هذا الدليل ما يدل على ذلك .

---

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن : ١ / ٥٩ ، ٦٠ . وانظر : د . يوسف القرضاوي فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٣ ، د . يوسف عبد المقصود ، الموارد المالية في الاسلام : ٣١٩ .

(٢) المنذري ، الترغيب والترهيب : ١ / ٥٢٠ ، وانظر ما يأتي في مبحث حرية الملك

أدلـة المانعين فرض الضرائب ومناقشتها :

يمكن أن يستدل لهؤلاء بعـدة أدلة منهـا :-

(١) من أهم الأدلة التي يمكن أن يتمسك بها من يمنع الضريبة هو حـق الملكية الشخصية ووجوب احترام هذا الحق وصيانته في الشريعة الاسلامية فان كل شخص أحق بماله من غيره ، واذا ثبت ملك الشخص لما تحت يـده ملكا شرعيـا ، فلا حـق لأحـد فيه ، ولا يصح نزعه منه أو مصادرته الا فـي حدود ماثبت في الشرع من الحقوق والواجبات ، وليست الضريبة كذلـك ، وقد جعـل الاسلام حفظ المال أحد الضرورات التي يجب المحافظـة عليها وصيانتها . قال صلى الله عليـه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضـه . . . "(١) وقال صلى الله عليه وسلم ". . فـان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم . . . " (٢) وقال أيضا : " من قتل دون ماله فهو شهيد " (٣) وغير ذلك من النصوص الدالة على وجوب صيانة مـال المسلم وعدم الاعتداء عليه أو مصادرته . والضرائب تكليف لم يثبت بنـص من الشرع ، وهي في حقيقتها مصادرة لجزء من مال المسلم من غير رضـاه وهي بهذا تخالف النصوص المتقدمة وتناقضها ، مما يدل على أنها غيـر جائـزة . (٤)

وقد أجاب المجيزون للضرائب على هذا الدليل بأن احترام الملكية الفردية ووجوب صيانتها في الاسلام لا ينافي تعلق الحقوق بالمال ، بمعنـى أن الملكية الفردية تبقـى محترمة ومعترفا بها شرعا ، وفي الوقت نفسه تفـرض الحقوق الشرعية في هذه الملكية ويلزم أداؤها ، ولا يعتبر ذلك معارضـا

(١) صحيح مسلم بشرح النووى : ١٢١/١٦ .
(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥٧٤/٣ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٤/٢ .
(٤) الجوينى غياث الأمم : ٢٠٢ ، الغزالى ، شفاء الغليل : ٢٣٦ ، د . القرضاوى فقه الزكاة : ١٠٨٩/٢ ، د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الاسلاميـة : ٦٥٣ ، ٦٥٤ .

للملك الشخصى ووجوب احترامه . والحقوق الشرعية الواردة على الملكية الفردية كثيرة فمنها مثلا حق الفقراء والمساكين الواجب بالزكاة وحق النفقة ونحوها من الحقوق ، فلتكن الضريبة أحد هذه الحقوق ، لأنها حق الله وحق الجماعة ، فلا تتعارض حينئذ مع حق الملكية ، مثلها فى ذلك مثل غيرها من الحقوق الشرعية . (١)

(٢) ويصح أن يستدل على تحريم الضرائب أيضا بالأحاديث والآثار الدالة على تحريم المكس ، وبيان عظم ذنب فاعله . ففى صحيح مسلم عند ذكر قصة المرأة التى رجمت بعد اعترافها : " . . . لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له . . " (٢) فهذا يدل على عظم ذنب صاحب المكس . بل لقد عده ابن حجر الهيتمى من الكبائر (٣) ، قال : وهو داخل فى قوله تعالى : (انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق ، أولئك لهم عذاب أليم) (٤) . ومن الأدلة على تحريم المكس ما رواه الحاكم وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة صاحب مكس " (٥) قال الحافظ المنذرى : "قال البغوى : يريد بصاحب المكس الذى يأخذ من التجار اذا مروا عليه مكسا باسم العشر أى الزكاة : قال الحافظ المنذرى : أما الآن فانهم يأخذون مكسا باسم العشر ، ومكسا آخر ليس له اسم ، بل شئ يأخذونه حراما وسحتا ، ويأكلونه فى بطونهم نارا ، وحجتهم فيه داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد " (٦) الى غير

---

(١) القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٩٣ .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٢٠٣ .
(٣) انظر : الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١ / ١٨٠ .
(٤) الشورى : ٤٢ .
(٥) سبق تخريجه فى مبحث العشور ص ٨٢٢
(٦) الترغيب والترهيب : ١ / ٥٦٧ .

ذلك من الآثار والأقوال الدالة على على حرمة الضرائب التي كانت معروفة حينئذ والتي لم تثبت عن الشرع [1] . والضرائب التي تؤخذ في الوقت الحاضر هي في حقيقتها نوع من أنواع المكس والضرائب التي لم تثبت من الشرع فتحرم لذلك .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأن الآثار الواردة في ذم المكس ليست نصا في منع مطلق الضريبة ، فان الأظهر في معنى المكس المحرم هو أن يكون المراد به تلك الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم عند ظهور الاسلام ، والتي كانت تؤخذ من غير حق وتنفق في غير حق ، ولا توزع أعباؤها بالعدل . وهذا بخلاف الضرائب في الاسلام ، فانها اذا كانت لا تؤخذ الا للمصلحة الحقيقية للأمة وتراعى فيها العدالة ، وتشترط لها الشروط والقيود الشرعية ، اذا كانت كذلك لم تكن مكسا ، ولم تدخل في نطاق النهي عن المكس في الاسلام . [2]

(٣) ومن الأدلة على تحريم الضرائب ما اشتهر عند الفقهاء أيضا من أنه لا حق في المال سوى الزكاة يؤيد ذلك ما ثبت في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في شأن الرجل الذي جاء يسأل عن الاسلام وأركانه وفيه : " . . . وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة فقال : هل عليّ غيرها ؟ قال : لا الا أن تطّوع . قال : فأدبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أفلح ان صدق [3] " فهذا الحديث يدل على أن من أدى زكاة ماله لم يلزمه حق آخر الا مابذله تطوعا . وفرض الضريبة في مال المكلف فيه ايجاب حق زائد على الزكاة فلا يصح [4] .

---

(١) قد وردت عدة أحاديث وآثار وأقوال في تحريم المكس ونحوه من العشور الباطلة ، انظر هذه الآثار عند : المنذرى ، الترغيب والترهيب : ١ /٦٧ ٥ ٥٦٨ . الهيتمى ، الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١ / ١٨٠ .

(٢) القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١ / ١٦٦ ، ١٦٧ . وانظر : ابن حزم ، المحلى : ٦ / ١٥٨ .

(٤) القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ١٠٨٩ .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه قد ثبت شرعا أن في المال حقوقا كثيرة سوى الزكاة . وقد إتفق الجمهور على ثباتها ، فمن ذلك مثلا حق الزوجة في النفقة ، وحق الوالدين ان كانا محتاجين مع قدرة الابن ، وحق المضطر الى الطعام والكساء أو المأوى حيث يلزم القادر مواساته ، ونحو ذلك من الحقوق الشرعية المتفق عليها . [1] أما بالنسبة للحديث فقد أجاب عنه ابن العربي بقوله : " والصحيح أن هذا الحديث لا يمنع من وجوب حق في المال غير الزكاة (لثلاثة) [2] أوجه : أحدهما : أن المراد بهذا الحديث لا فرض ابتداء في المال والبدن الا الصلاة والزكاة والصيام ، فأما العوارض فقد يتوجه فيها فرض من جنس هذه الفروض بالنذر وغيره . والثاني : أن أركان الاسلام من الصلاة والصيام عبادات لا تتعدى المتعبد بها ، وأما المال فالأغراض به متعلقة والعوارض عليه مختلفة [3] " فاذا قيل إن هذا الحديث لا ينفي وجود حقوق أخرى في المال سوى الزكاة ، وأنه يمكن أن تطرأ حقوق أخرى جديدة على المال سوى الزكاة ، فلتكن الضرائب أحد هذه الحقوق الطارئة على المال .

---

(١) المصدر نفسه : ٢ / ٩٨٥ ومابعدها .
(٢) هكذا في الأصل وانما أورد وجهين فقط .
(٣) أحكام القرآن : ١ / ٤٦٠ . وانظر : ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٨٧ ـ ١٨٨ . القرضاوي ، فقه الزكاة : ٢ / ٩٩١ .

الترجيـــــــح :

يصح أن يقال هنا إن الضريبة بمعناها وصفتها التى يجرى تطبيقها فى الوقت الحاضـر ، أى أن تقوم الدولة بفرض نسبة محددة من المال ، وتجبر الأفراد بأدائها اليها بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين داخل حدودها ، وما تحصل من هذه الضريبة تنفقه الدولة فى أوجه نفقاتها العامة وتحقيق أهداف سياستها المالية .. ان مثل هذا النوع من الضرائب لم يكن معروفا فى صدر الاسلام ولم يأت فى الشرع ما يدل على خصوصه ، وبالتالى فانك لا تجد نصا من الشرع صريحا وواضح الدلالة يدل على حكم الضريبة العامة التى ظهرت فى الفكر المالى حديثا .

العلاقة بين الضرائب الحديثة والتكاليف المالية فى الاسلام :-

فان قيل كيف يصح القول بأن الشرع لم يدل على حكم الضرائب العامة ، وقد أتى بعدة أنواع من التكاليف المالية المقررة فى أموال الناس والتى يصح أن تقوم الدولة بجمعها وانفاقها كالزكاة والخراج والجزية والعشور ؟ ألا يمكن أن يكون فى هذا كله ما يرشد الى حكم الضريبة الحديثة ؟

يمكن أن يقال فى الجواب على هذا السؤال ان هذه التكاليف الشرعية لها صور محددة وشروط وقيود معينة ، ووجود الفرق المانع من قياس الضرائب الحديثة عليها لا يتعذر .

فالزكاة مثلا تكليف مالى . دائم فى أموال المكلف ، للدولة الحق فى جمعها وانفاقها ، فهى تشبه الضريبة من هذا الوجه . الا أن الزكاة تفترق عن الضريبة من وجوه عدة . منها أن الزكاة عبادة وركن من أركان

الاسلام ، لا تطلب الا من المسلم ، ولا تصح الا منه . بخلاف الضريبة فانها تطلب من كل ممول حسب قدرته على الدفع ، دون النظر الى كونه مسلما أو غير مسلم . ومنها أيضا أن نسبة الزكاة محددة وثابتة بتحديد الشرع ولا يصح الخروج عن هذه النسبة مهما اختلفت الظروف ، كما أن حصيلة الزكاة تصرف هي الأخرى في مصارف محدودة ومعينة ولا يصح الخروج عنها . وهذا كله بخلاف الضريبة ، التي تحدد نسبتها الدولة ، وتضيف اليها أو تنقص منها حسب الحاجة ، وتنفقها في أوجه النفقات العامة دون أن ينحصر ذلك في شيء معين . (١)

والخراج مثلا هو في ظاهره ضريبة الأرض الزراعية ، تحدد نسبته الدولة وتجمعه وتنفق حصيلته في أوجه النفقات العامة ، فهو من هذا الوجه شديد الشبه بالضريبة على الأرض الزراعية في الوقت الحاضر . لكن لا يخلو الخراج من فرق جوهري بينه وبين الضريبة الزراعية ، وهو أن الخراج انما يصح ضربه على الأرض التي فتحها المسلمون عنوة ، دون ما عداها من الأرض العشرية ، كالتي أسلم أهلها عليها ابتداء من غير قتال أو صلح ، أو التي أحياها المسلمون ابتداء ، أو كانت في ملك الغانمين . فكل هذه الأراضي لا خراج عليها ، قال ابن جماعة : " وما يؤخذ من هذه الأنواع الثلاثة باسم الخراج فظلم بين لا يجيزه شرع ولا يقتضيه عقل " (٢) والذي يؤخذ من هذه الأراضي هو الزكاة فحسب ، وليست الزكاة كالضريبة كما تقدم وهذا التفريق بين الأرض الخراجية وغير الخراجية ، لا يوجد في الضرائب على الأرض الزراعية في الوقت الحاضر ، فتبين الفرق . وأيضا فان فرض الخراج على الأرض الزراعية في الاسلام ، له ما يبرره شرعا ، فليست المسألة مطلق اجتهاد . ذلك أن الأرض اذا فتحت عنوة أصبح أمرها للدولة ، وزال

---

(١) انظر تفصيل الفروق بين الزكاة والضريبة في : القرضاوي ، فقه الزكاة : ٢ / ٩٩٩ ، د . ابراهيم فؤاد أحمد علي ، الموارد المالية في الاسلام ١٤٥ ، ١٤٦ . د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادي في الاسلام : ١٨٩ .

(٢) تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام : ٤٥ (خ) .

ملك أصحابها عنها ، فاذا تركت فى أيدى أصحابها ليزرعوها مقابل مبلغ محدد من المال يدفع للدولة ، لم يكن هذا التكليف المالى مشابها للضريبة فى الوقت الحاضر ، فان الضريبة فى حقيقتها اقتطاع جزء من مال المكلف دون مقابل ، أما الخراج فانه اقتطاع جزء من ماله مقابل ترك مالا يملك فى يده ليستثمره ، ففارق الخراج الضريبة من هذا الوجه أيضا .

أما الجزية فان وجه الفرق بينها وبين ضريبة الرؤوس واضح من حيث تخصيصها فى الاسلام بغير المسلم ، وهو أمر لا يوجد فى ضريبة الرؤوس فى الوقت الحاضر .

وكذلك القول فى العشور ، فانه ما يؤخذ من المسلم غير ما يؤخذ من الذمى ، غير ما يؤخذ من المستأمن ، فالمسلم لا عشر عليه ، وانما يؤخذ من ماله زكاة ربع العشر (١) ويؤخذ من الذمى ضعفه ، ويؤخذ العشر من المستأمن . وهذا التفريق لا يوجد فى الضرائب الجمركية فى الوقت الحاضر كما أن ما يؤخذ من المسلم فى الوقت الحاضر كضريبة جمركية ، لا يتحدد بربع العشر ، ولا يسمى باسم الزكاة ، ولا يتخصص انفاقه فى مصارف الزكاة فقط ، فدل ذلك على وجود الفرق .

فتبين من خلال ما تقدم ، أن التكاليف المالية الشرعية ، تفترق من وجوه عدة عن أنواع الضرائب المعروفة فى الوقت الحاضر . وعليه فانه اذا أردنا التعرف على حكم الضرائب الحديثة ، لم يكن فى هذه التكاليف المالية الشرعية مستند قوى ، يصح أخذه والقياس عليه ، لوجود هذه الفوارق المانعة من القياس .

فاذا لم يكن فى التكاليف المالية الشرعية ولا فى نصوص الشرع مايدل بخصوصه على حكم الضرائب الحديثة ، فهل يعنى هذا أن الفقهاء لم يشيروا الى حكم الضرائب العامة التى تفرضها الدولة وتهدف الى تغطية

---

(١) انظر مبحث العشور فيما تقدم ص ٢٠٢

نفقـــة عامـــة ؟ .

الواقع أن الفقهاء أشاروا الى حكم أنواع من الضرائب العامـــة كانت تمارس من قبل الدول أو يمكن للدولة ممارستها ، وذكروا أن منها ما هـو محرم ومنها ماهو مباح .

(١) الضرائب المحرمة فى الاسلام :

ان القاعدة المتفق عليها فى التشريع الاقتصادى الاسلامى هـــى أن الأصـــل فى أموال العباد الحرمـــة ، وأنه لا يحـل لأحد مهما كان أن يأخـذ من مال المسلم شيئا بلا دليـــل ، وقد عبـــر عن هذا الأصل صاحـــب اكليل الكرامة بقوله : " وقد ثبت بالقطع الذى لا يخالف فيه مسلم ، أن الأصـــل فى أموال العباد التحريم ، وأن المالك للشئ مسلط عليه يحكم فيـــه ليـــس لغيره فيه اقدام ولا احجام ولا تصـــرف ، الا بدليل يدل على ذلك ، كالحقـــوق الواجبة فى الأموال ، فمن ادعـى أنه يحـل له أخذ مال أحد من عباد اللـــه ليضعـه فى طريق من طرق الخير وفى سبيل من سبل الرشـد ، لم يقبل منـــه الا بدليـل يدل على ذلك بخصوصه ، ولا يفيد أنه يريد وضعه فى موضع حســن وصرفه على مصرف صالح ، فان ذلك ليس اليـــه بعد أن صار المال ملكا لمالكـــه وهذا لا يخفـى على أحـد ممن له أدنى علم بهذه الشريعة المطهرة ، وبمـــا ورد فى الكتاب والسنة " (١)

وبناء على هذا الأصـــل الثابت بنصوص الكتاب والسنة (٢) ، فقـــد أفتى الفقهاء بحرمة أنواع عدة من الضرائب كانت تفرض على عامة النــــــاس

---

(١) العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٢٧٩ . نقلا عن اكليل الكرامة ، لصديق حسن خان : ١١٨ .

(٢) انظر ما يأتى فى مبحث حرية الملك ص ٥٤٢

فى شكل ضرائب جمركية على سلع المسلمين المتنقلة ، وفى شكل ضرائب على الأسواق فى البيع والشراء ، ونحو ذلك . ونصوصهم الدالة على التحريم صريحة وواضحة فمن ذلك مثلا قول ابن جماعة : " وأما مايؤخذ من الضرائب والأعشار من تجارات المسلمين المنقولة من بلد الى بلد ، وعلى ما يباع من أنواع الأموال ، فمحرم شرعا ، لا يبيحه شرع ولا يجيزه عدل " (١) ، وقال أيضا : " وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين فى تجاراتهم ومعايشهم من المكوس والضرائب ، فان ذلك ظلم بين وحيف متعين ، وليس من بيت المال فى شئ " (٢) وفى كشاف القناع : " ويحرم تعشير أموال المسلمين ، والكلف التى ضربها الملوك على الناس بغير طريق شرعي ، اجماعا . قال القاضى : لا يسوغ فيها اجتهاد " (٣) وفى الروضة الندية : " ومن الأنواع التى يأكلون بها أموال الرعايا أكلا ظاهرا ويتجرون بها اتجارا بينا ، أنهم يجعلون ضرائب على الباعة فى الأسواق ، يجبرونهم على تسليمها شاؤوا أم أبوا ، ثم يأذنون لهم بالزيادة فى الأسعار فيبيعون بما شاؤوا ويصنعون بالناس ما أرادوا وليس عليهم الا الوفاء بالضرائب ، فاذا استغاث مستغيث بالناس من زيادة الأسعار ، أو أراد منكر أن ينكر على الباعة ما يفعلونه ، قالوا هذه الزيادات للدولة ، فيلقمون المنكر والمستغيث حجرا ، ... ومن هذا القبيل أنواع المكوس على أهل الدور والتجارات ، والضرائب المتنوعة التى لا تكاد تنحصر على الرعايا فى الأشياء المختلفة " (٤)

فمن هذه النصوص كلها يتبين أن الفقهاء رأوا حرمة هذه الأنواع من الضرائب لما فيها من الاعتداء على ملكيات الأفراد المحترمة ، ولأنها من قبيل المكس الذى أتى الشرع بتحريمه .

---

(١) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام (مخطوط) : ٧٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٨١ .
(٣) البهوتى كشاف القناع : ٣ / ١٣٩ .
(٤) صديق حسن خان ، الروضة الندية : ٢ / ١١٦ ، ١١٧ .

(٢) الضرائب المباحة فى الشرع :

لقد تحدث الفقهاء عن أنواع من الضرائب العامة أو الخاصة والتى يباح للدولة فى الاسلام أن تفرضها وتجمع حصيلتها ، دون أن يعتبر هذا من قبيل المكس المحرم فى الشرع أو مما يناقض أصل حرمة الملكية ووجوب صيانتها ، ويمكن تقسيم هذه الضرائب المباحة الى ثلاثة أقسام :-

(أ) ضريبة الجهاد فى سبيل الله والدفاع على الاسلام وأهله .

(ب) ضريبة التكافل الاجتماعى ورعاية الفقراء والمحتاجين .

(جـ) ضرائب خاصة ومؤقتة ، لتحصيل نفع عام أو دفع ضرر عام .

وبيان هذه الضرائب فيما يلى :

(أ) ضريبة الجهاد فى سبيل الله :-

لقد تعددت نصوص الشرع التى تدعو الناس الى الانفاق لدعم الجهاد فى سبيل الله لنشر دين الاسلام أو للدفاع عن الاسلام وأهله وأرضه ، قال تعالى : (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون) [1] وقال تعالى : (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون) [2] وقال تعالى : (فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله ، وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله) [3] الى غير ذلك من الآيات العديدة التى

---

(١) التوبة : ٤١ .
(٢) الحجرات : ١٥ .
(٣) التوبة : ٨١ .

تدعو الى الجهاد ، بالمال وتقرنه بالجهاد بالنفس ، مما يدل على أن الجهاد بالمال واجب على المسلمين متى دعت الحاجة اليه مثله فى ذلك مثل الجهاد بالنفس ، الا أنه لا يوجد فى الشرع نسبة معينة ومورد محدد خصص للجهاد فى سبيل الله ووجب على ولى الأمر تحصيله دائما ، ما عدا السهم المخصص للجهاد فى سبيل الله فى فريضة الزكاة ، وانما لم يرد تخصيص نسبة معينة فى أموال الأفراد للجهاد فى سبيل الله ، لأن الأصل ان يجاهد المؤمنون بأنفسهم وأموالهم اذا دعوا دون حاجة لتخصيص ، حيث يكفى كل واحد مؤنة نفسه اذا كان ذلك فى مقدوره ، ثم يكون الانفاق من بيت مال المسلمين مما يتحصل فيه من سهم الزكاة ، أو من الفىء والغنائم ونحو ذلك .

فاذا لم يبادر الأفراد للجهاد بأموالهم ، ولم يكن فى بيت المال ما يكفى لقضاء حاجة الجهاد ، فان من حق ولى الأمر حينئذ أن يفرض نسبة محددة فى أموال القادرين ويلزمهم بأدائها ، وقد تحدث الفقهاء عن حكم هذه المسألة ، وفصلوه تفصيلا بينا .

ويعتبر امام الحرمين الجوينى هو أول من تحدث عن هذا النوع من الضرائب ووسع البحث فيه (١) ، فقد ذكر أنه اذا خلا بيت المال من

---

(١) تحدث الجوينى بالتفصيل عن حكم ما اذا احتاج الحاكم الى الأموال لجهاد العدو أو دفع مؤن الجيش ورواتبه ، ورأى أن من حق الحاكم أن يوظف فى أموال الأغنياء ، مايراه كافيا حتى يظهر مال فى بيت المال . وذلك فى كتابه المشهور : غياث الأمم : ١٨٩ - ٢١٠ . ونقل عنه هذا الحكم تلميذه الغزالى ، مختصرا فى كتابه المستصفى : ١ / ٣٠٣ . ومفصلا فى كتابه : شفاء الغليل : ٢٣٤ - ٢٤٣ . وعن الغزالى أخذ الشاطبى فى كتابه : الاعتصام : ٢ / ١٢١ - ١٢٣ . أما ابن تيمية فقد بحث بحثا مستقلا فى حكم أنواع من الوظائف والكلف السلطانية كانت موجودة فى عصره وبين مقدار الظلم الذى فيها ، مشيرا الى أن أول من بحث أصل هذه المسألة هو الامام الجوينى . وذلك فى الرسالة القيمة له المسماة : المظالم المشتركة : ٢٤ - ٣٠ وفى مواضيع متفرقة من الفتاوى .

من الأموال الكافية ، فان من حق الحاكم أن يفرض في أموال الأغنياء وذوى اليسار ، أو على أصحاب الغلات والثمار ، مايراه كافيا لسد الحاجة الداعية لذلك . وقد حدد هذه الحاجة بأنها الخوف على الاسلام وأهله وأرضه ، مما يستدعى تحصيل الأموال لتهيئة الجيوش للقتال ، أو دفع رواتب جند الاسلام المرتزقة . قال : " اذا أصفرت يد الراعى عن الأموال والحاجات ماسة ، فكيف الحكم؟ فاذا انتظر حصول أموال فى الاستقبال ضاع رجال القتال . . . . والذى اختاره قاطعا به ، أن الامام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ، ما يحصل به الكفاية والغناء . . ."(١) وقال عند الحديث عن رواتب جند الاسلام المرتزقة ، اذا لم يكن فى بيت المال ما يكفى لهم : " . . . لا بد من توظيف أموال ، يراها الامام قائمة بالمؤن الراتبة أو مدانية لها . . ."(٢) وذكر الجوينى أيضا أن من حق الحاكم أن يفرض الضريبة على القادرين ، فى حالة الكوارث العامة والأمر الخطير . قال : " ان الامام اذا رأى اذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للخطة طامة ، ومست الضرورات فى دفاعها الى عدة ومادة من المال تامة ، ويد الامام صافرة ، وبيوت الأموال شاغرة ـ اذا رأى أن يتسبب الى استبداء مال من موسرى المؤمنين ، فانه يفعل ذلك على موجب الاستصواب ما أراه . . ." (٣) وقال أيضا : " والجملة فى ذلك أنه اذا ألمت ملمة واقتضى المامها مالا ، فان كان فى بيت المال مال ، استمدت كفايتها من ذلك المال ، وان لم يكن فى بيت المال مال ، نزلت على أموال كافة المسلمين "(٤) واثبات هذا الحق للامام لم يتعرض له الفقهاء من قبل الجوينى ، كما بين هو ذلك فى قوله : " ولست أحاذر اثبات حكم لم يدونه

---

(١) غياث الأمم : ١٨٩- ١٩٣ .

(٢) المرجع نفسه : ٢٠٨ .

(٣) المرجع نفسه : ٢٠٠، ٢٠١ .

(٤) المرجع نفسه : ٢٠٤ .

الفقهاء ، ولم يتعرض له العلماء . . . " (١) ومستند الجويني في اثبات هذا الحكم ، هو ظهور وجه المصلحة الراجحة فيه . وهو أمر بين وثابت شرعا فان حفظ ديار الاسلام وأهله واقامة الجهاد في سبيل الله مصلحة تترجح على مصلحة المالك في بقاء ملكه ، ولو ترك العدو دون جهاد ومدافعة ، لأدى ذلك الى ما هو أشد خطرا من أخذ بعض الأموال ، كما قال الجويني : " . . وفي أخذ فضلات من أموال رجال تخفيف أعباء عنهم وأثقال واقامة دولة الاسلام . ولو لم يتدارك ذلك لخيفت خصلة كان أهون فائت فيها أموال الأغنياء ، وقد يتعداها الى اراقة الدماء " (٢)

وقد تبع الجويني في هذه المسألة تلميذه الغزالي ، فذكر جواز فرض الضرائب عند ظهور وجه المصلحة ، وحدد المصلحة بتكثير الجند لسد الثغور وحماية الاسلام وأهله ، فقال في كتابه شفاء الغليل : " فأما لو قدّرنا اماما مطاعا مفتقرا الى تكثير الجنود ، لسد الثغور ، وحماية الملك بعد اتساع رقعته ، وانبساط خطته ، وخلا بيت المال عن المال ، وأرهقت حاجات الجند الى مايكفيهم ، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم ، فللامام أن يوظف على الأغنياء مايراه كافيا لهم في الحال ، الى أن يظهر مال في بيت المال " (٣) وقد أخذ عن الغزالي الشاطبي ، في كتابه الاعتصام فذكر جواز التوظيف لمصلحة حفظ الاسلام (٤) ، ونقل ألفاظ الغزالي هذه كما أفتى بجواز ذلك أيضا المالقي من المالكية (٥) وابن عبد السلام من الشافعية ، بشرط خلو أيدي الجند وبيت المال من المال (٦)

أما ابن تيمية فقد تعرض لبحث حكم هذه المسألة ، بما أسماه الوظائف والكلف السلطانية . فذكر أن من الفقهاء السابقين من أفتى بجواز

---

(١) المصدر نفسه : ١٩٦ (٢) المصدر نفسه : ١٩٩ .
(٣) شفاء الغليل : ٢٣٦ . وانظر المستصفى : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .
(٤) الاعتصام : ٢ / ١٢١ ، ١٢٢ .
(٥) تهذيب الفروق : ١ / ١٤١ .
(٦) ابن كثير ، البداية والنهاية : ١٣ / ٢١٥ ، ٢١٦ . الداودي ، طبقات المفسرين : ١ / ٣١٩ . ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة : ٧ / ٧٢ ، ٧٣

أصل هذه المسألة ، بناء على وجوب الجهاد على المسلمين بالنفس والمال وذكر أيضا أن الملوك توسعوا في هذه المسألة حتى دخل فيها ما هو ظلم محض . قال : " .. وهذه الكلف دخلها التأويل والشبهة ومنها ما هو ظلم محض ... فان طائفة من الفقهاء ، أفتوا طائفة من الملوك بجواز وضع أصل هذه الوظائف ، كما فعل ذلك أبو المعالي الجويني ، في كتابه غياث الأمم " (١) وذكر في موضع آخر حكم هذه الكلف ضمن المظالم المشتركة ، ودعا الى وجوب العدل في توزيعها ، حتى وان دخلها الظلم قال : " فصل في المظالم المشتركة ، التي تطلب من الشركاء ، مثل المشتركين في قرية أو مدينة ، اذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم أو رؤوسهم ، مثل الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم ، اما على عدد رؤوسهم ، أو على عدد دوابهم ، أو عدد أشجارهم أو على قدر أموالهم . كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات الواجبة بالشرع ، أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع ، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية ، كما يوضع على المتبايعين للطعام والثياب والدواب والفاكهة وغير ذلك ، يؤخذ منهم اذا باعوا ، ويؤخذ ذلك تارة من البائعين وتارة من المشترين . وان كان قد قيل ان بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم ، واحتياج الجهاد الى تلك الأموال ، كما ذكره صاحب " غياث الأمم " وغيره ، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء .. " (٢) فكأن ابن تيمية يرى أن وضع هذه الضرائب لا يمكن القطع بتحريمه أصلا ، فانه يمكن أن يكون مباحا اذا استند الى أصل شرعي . وهو يرى أن الأصل الذي يمكن الاعتماد عليه هو وجوب الجهاد في سبيل الله كما ذكر الجويني وغيره . أما ما عدا ذلك ، وما فعله الحكام من التوسع في فرض الضرائب دون تحديد مصرف شرعي لها

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
(٢) المظالم المشتركة : ٢٣ ، ٢٤ .

فهو من الظلم الذى لا شبهة فيه ، وقد ذكر ابن تيمية من أمثلة ذلك فى وقته ، الضرائب التى تؤخذ على بيع العقار ونحوه من الأموال ، فذكر أن ذلك من الظلم البين .[1]

(ب) ضريبة التكافل الاجتماعى ورعاية الفقراء والمحتاجين :-

تعتبر رعاية الفقراء وسد حاجة المحتاجين من أهم المطالب فى نظر الشرع ، حيث ترادفت الأدلة الدالة على ذلك من الشرع ، وحيث خصصت الموارد العديدة لكفاية هذا المطلب . بل لعله المطلب الوحيد الذى خصص له فى الشرع مورد محدود ونسبة معينة دورية والزامية فى أموال جميع المسلمين ، وهى فريضة الزكاة التى تنفق غالب حصيلتها على الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل . . . والى جانب الزكاة هناك الكفارات والنذور والصدقات والنفقات الواجبة ونحو ذلك من أوجه الانفاق العديدة التى خصصت لرعاية الفقراء والمحتاجين .

لكن ما الحكم اذا لم تف جميع هذه النفقات بحاجة الفقراء والمساكين ؟ وهل يصح أن تقوم الدولة بفرض ضرائب على القادرين لسد هذه الحاجة ؟ لقد أجاب الفقهاء عن هذا السؤال وتحدثوا عن حكم هذه المسألة وقالوا لا بد من سد خلة الفقير وكفاية حاجة المحتاج . الا أنهم ذكروا أن ذلك يقع على الدولة أولا ، وعليها أن تؤدى ذلك من بيت مال المسلمين ، فاذا لم يكن فى بيت المال ما يكفى ، فعلى القادرين أن يقوموا بذلك ، ويجبروا على ذلك ان امتنعوا . وقد صرح بهذا الحكم الفقهاء ، فقد ذكر أبو المعالى الجوينى أن الأصل أن الأغنياء اذا أدوا ما يجب عليهم كاملا ، ان يكون ذلك كافيا لسد الحاجات . لكن ان لم يكف لسبب كقحط أو كارثة أو غلاء أو نحو ذلك ،

---

(١) الفتاوى : ٢٨ / ٥٩٠ .

لزم حينئذ أن يقوم الامام أو المقتدرون بسدادها . قال : " فان اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون ، لم تف الزكوات بحاجاتهم ، فحق على على الامام أن يجعل الاعتناء بهم أهم أمر في باله ، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر . فان انتهى نظر الامام اليهم رم ما استرم من أحوالهم بما يمكنه من ذلك ، فان لم يبلغهم نظر الامام ، وجب على ذوى اليسار والاقتدار البدار الى رفع الضرر عنهم ، وان ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم .. " (١) وفى التحفة شرح منهاج النووى : " ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان ، على القادرين ، وهم من عندهم كفاية سنة لهم ولممونهم ... ككسوة عار ... واطعام جائع اذا لم يندفع ذلك الضرر بزكاة وسهم المصالح من بيت المال ، لعدم شيء فيه أو لمنع متوليه ولو ظلما ، ونذر وكفارة ووقف ووصية صيانة للنفوس ... ويلحق بالطعام والكسوة مافى معناهما ، كأجرة طبيب ، وثمن أدوية وخادم منقطع ... " (٢) وقد ذكر ابن حزم هذا الحكم أيضا ، واستدل عليه بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين قال : " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد ، أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك ، ان لم تقم الزكوات بهم ، ولا فيء سائر أموال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لا بد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من الصيف والمطر وعيون المارة ... " (٣)

---

(١) غياث الأمم : ١٧٣ ومابعدها .
(٢) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٩ / ٢٢٠ ، ٢٢١ .
(٣) المحلى : ٦ / ١٥٦ ومابعدها . وانظر حكم هذه المسألة أيضا فى : الغزالى ، شفاء الغليل : ٢٤٢ . الرملى ، نهاية المحتاج : ٨ / ٥٠ . الشربينى ، مغنى المحتاج : ٤ / ٢١٢ ، ابن العربى ، أحكام القرآن : ١ / ٥٩ . القرطبى ، تفسير القرآن الكريم : ٢ / ٢٢٣ ، البهوتى ، كشاف القناع : ١ / ٦٥١ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٩٦٣-٩٩٢ ، العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣ / ٨١-٨٨ .

وانما ذكر الفقهاء هذا ، لأنه قد علم من مقصود الشرع فى فرض الزكاة ونحوها ، ان الاسلام حريص على رعاية الفقير والمحتاج ، ودفع الضرر عن المتضرر ، لما فى ذلك من حفظ النفوس من الهلاك ، وهو من أوجب الواجبات فى الاسلام ، ومن أهم المقاصد الشرعية . وقد فرض الاسلام على الأفراد القادرين مايكفى لسد ذلك فى الغالب المعتاد . فاذا لم يف ذلك بالكفاية لسبب من الأسباب ، فان على الدولة أن تقوم باكمال الناقص من بيت مال المسلمين ، ان وجد فيه ما يكفى ، والا فقد نزلت حاجة المحتاج على عموم القادرين من المسلمين ولزمهم كفايتها .

ومن هذا القبيل أيضا مسألة الكوارث العامة والأوبئة والمجاعات اذا وقعت ، حيث يلزم القادرين حينئذ أن يقوموا بالمساعدة من أموالهم قدر الكفاية ، ان عجزت الدولة عن قيامها بذلك. وقد عبر عن هذه المسألة الامام الجوينى بقوله : " ان الامام اذا رأى اذا وقعت واقعة عامة ، وداهية مطبقة للخطة طامة ، ومست الضرورات فى دفاعها الى عدة ومادة من المال ، ويد الامام صافرة ، وبيوت الأموال شاغرة - اذا رأى ان يتسبب الى استيداء مال من موسرى المؤمنين فانه يفعل ذلك . . . " (١) وبالنظر فى هذه المسألة نجدها فى حقيقتها ترجع الى مسألة التكافل الاجتماعى فى الاسلام المتقدمة ، والداعية الى وجوب رعاية الفقير وسد حاجة المحتاج . وذلك ان الكوارث والمجاعات تخلف وراءها فقراء وضعفاء ومتضررين . فيلزم الدولة حينئذ أن تنفق عليهم من بيت مال المسلمين ، فان عجزت الدولة عن ذلك ، نزلت حاجتهم على كافة القادرين من المسلمين ، وكانت كفايتها فرضا كفائيا عليهم ، فان قام به البعض من عند أنفسهم سقط الفرض عن الباقين ، وان تركوه جميعا أثموا ، ويلزمهم الامام بذلك . قال الغزالى : " . . . وكذلك اذا أصاب المسلمين قحط أو جدب ، وأشرف على الهلاك جمع ، فعلى الأغنياء سد مجاعتهم ، ويكون ذلك فرضا على الكفاية ، بحرج

---

(١) غياث الأمم : ٢٠٠

بتركه الجميع ، ويسقط بقيام البعض به التكليف " (١)

(حـ) وقد تحدث الفقهاء عن نوع آخر من الضرائب ، عدا ضريبة الجهاد أو أو التكافل ، وذكروا أن من حق الدولة أن تفرضها وتجمع حصيلتها . وقد مثلوا للأسباب الداعية الى هذه الضريبة بعدة أمثلة ، كمسألة كرى النهر (أى حفره واصلاحه وازالة الأتربة ونحوها من مجراه) وبناء سور البلد وأجرة القائمين بحفظه وأجرة الحرّاسين لحفظ الطرق من اللصوص ونحو ذلك .

فقد ذكر الفقهاء أن تحصيل ولى الأمر للأموال من أجل الانفاق على مثل هذه الأمور أمر مباح ، الا أنهم ذكروا فى طريقة هذا التحصيل منهجا خاصا رأوا أنه هو المنهج العدل فى هذه المسألة ويمكن تبين هذا المنهج من حديثهم عن مسألة اصلاح النهر ، فقد ذكر الفقهاء من يلزمهم دفع تكاليف هذا الاصلاح ، وفرقوا فى ذلك بين أمرين :-

احدهما : ان يكون النهر صغيرا خاصا بطائفة محددة يشتركون فى منفعته وحدهم دون بقية الناس ، فذكر الفقهاء أن أجرة حفر هذا النهر تلزم المستفيدين منه دون من سواهم من عامة الناس ، فاذا اتفق أغلب أهل النهر على اصلاحه ، فان اصلاحه حينئذ يكون من أموالهم خاصة ، ويجبر الممتنع على الدفع ، لكن ان رضى الجميع بترك الاصلاح فليس لأحد أن يجبرهم لأنه ملك خاص بهم . (٢) وتحدد حصته كل فرد من هذه التكاليف بقدر ما يملك من أرض تستفيد من هذا النهر . الا أن الفقهاء اختلفوا فى وقت تحديد هذه الحصة ، وهل تحسب من التكاليف النهائية للمشروع ، أو أن كل شخص تحسب حصته من تكاليف

---

(١) شفاء الغليل : ٢٤٢ .

(٢) انظر المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٨ / ١٤٦ . وانظر ما يأتى عن حكم استثمار الأموال ص (٥٩٧)

بداية العمل حتى الوصول الى أرضه ، فاذا تجاوز العمل حدود أرضه لم تحسب عليه التكاليف المتبقية ؟ رجح ابن قدامة القول الأخير ، حيث قال : " واذا كان النهر أو الساقية مشتركا بين جماعة ، فان أرادوا كراءه ، أوسد بثق فيه ، أو اصلاح حائطه ، أو شيء منه ، كان ذلك عليهم على حسب ملكهم فيه فاذا كان بعضهم أدنى الى أوله من بعض ، اشترك الكل فى اكرائه واصلاحه الى أن يصلوا الى الأول ، ثم لا شيء على الأول ويشترك الباقون حتى يصلوا الى الثانى ، ثم يشترك من بعده كذلك ، كلما انتهى العمل من موضع واحد منهم لم يكن عليه فيما بعده شيء وبهذا قال الشافعى وحكى ذلك عن أبى حنيفة " (١) أما أبو يوسف فقد ذكر الرأيين معا ثم قال مخاطبا الخليفة هارون الرشيد : " فخذ يا أمير المؤمنين بأى القولين أحببت ، فانى أرجو أن لا يضيق عليك الأمر ان شاء الله (٢)

كما ذكر الفقهاء أيضا أن الالزام فى مثل هذه الحالة انما يكون فى حالة اشتراك الجميع فى النفع الحاصل من هذا الاصلاح ، لكن ان كان النفع من هذا الاصلاح انما يختص به بعض المستفيدين من هذا النهر بأن كان فى ذلك جلب نفع لهم أو دفع ضرر عليهم وحدهم . فان تكاليف الاصلاح حينئذ تختص بهم دون البقية . قال أبو يوسف : " واذا خاف أهل هذا النهر (أى النهر الخاص بطائفة محددة) أن ينشق عليهم ، فأرادوا تحصينه من ذلك ، فامتنع بعض أهله من الدخول معهم فيه . فان كان فى ذلك ضرر عام ، أجبرهم جميعا على أن يحصنوه بالحصص وان لم يكن فيه ضرر عام ، لم يجبروا على ذلك وأمرت كل انسان منهم أن يحصن نصيب نفسه " (٣)

واذا كانت النفقة لاصلاح الأنهار الخاصة تلزم أصحابها دون من سواهم من سائر الناس ، فان الفقهاء أضافوا الى ذلك أيضا القول بأن

---

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٦ / ١٧٧ .
(٢) الخراج : ٩٥ . وانظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٨ / ٣٣٤٥
(٣) الخراج : ٩٥ .

هذه النفقة لا تكون من بيت المال ، وكأنهم رأوا أن ما ينفق من بيت مال المسلمين ، يجب أن يكون في مصلحة عامة ، وهذه مصلحة خاصة . قال أبو يوسف : " وأما الأنهار التي يجرونها الى أراضيهم ومزارعهم وكرومهم ورطابهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك ، فكريها عليهم خاصة ليس على بيت المال من ذلك شيء " (١) وفي الهداية عند ذكر التعليل لهذا الحكم : " لأن الحق لهم ، والمنفعة تعود عليهم على الخصوص والخلوص " (٢)

الثاني : أن يكون النهر عاما ليس مملوكا لأحد ، ومنفعته تعود على العامة

فذكر الفقهاء أن حفر هذا النهر واصلاحه يلزم الدولة ، وتنفق عليه من بيت المال ، من سهم المصالح العامة، لأن منفعه ذلك تعود على عموم الناس . قال الكاساني : " وأما الأنهار العظام ، كسيحون ودجلة والفرات ونحوها ، فلا ملك لأحد فيها . . . ولو احتاجت هذه الأنهار الى الكرى ، فعلى السلطان كراها من بيت المال ، لأن منفعتها لعامة الناس ، فكانت مؤنتها من بيت المال ، لقوله عليه الصلاة والسلام : " الخراج بالضمان " (٣) وكذا لو خيف منها الغرق فعلى السلطان اصلاح مسناتها من بيت المال ، لما قلنا " (٤) .
فان لم يكن في بيت المال ما يكفي لاصلاح هذه الأنهار ، فان الدولة تلزم العامة بدفع هذه التكاليف ، لما تقدم من أن مصلحته تعود على عامة الناس . جاء في الهداية : " فان لم يكن في بيت المال شيء ، فالامام يجبر الناس على كريه ، احياء لمصلحة العامة ، اذ هم

---

(١) الخراج : ١١٠ .
(٢) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٨ / ١٤٦ .
(٣) الترمذي ، الجامع الصحيح : ٦/ ٢٧ .
(٤) بدائع الصنائع : ٨ / ٣٥٤٦ ، ٣٥٤٧ . وانظر : قدامة بن جعفر الخراج وصنعة الكتابة : ١١٤ ، ١١٥ .

لا يقيمونها بأنفسهم ، وفى مثله قول عمر ـ رضى الله عنه ـ : لو تركتم لبعتم أولادكم " (١)

ويمكن أن يقال هنا ان اصلاح هذه الأنهار تعود فائدته المباشرة على أصحاب الأراضى المستفيدة من هذا النهر . فاذا عجز بيت المال عن اصلاحه ، ووقعت مؤونة اصلاحه على عامة الناس ، أمكن حينئذ أن يدفع فى اصلاحه من لا يملك أرضا ولا يستفيد مباشرة من هذا الاصلاح . وقد تقدم قولهم فى الأنهار الخاصة إن اصلاحها على أصحابها دون من سواهم ، لأن منفعتها تعود اليهم ، بل ومنعوا أن تكون نفقتها من بيت مال المسلمين . فكيف يقال هنا ان نفقة هذه الأنهار على بيت المال أو على العامة ؟ لعل الاجابة عن هذا هى أن يقال : ان الأراضى المستفيدة من هذه الأنهار التى ذكرت أمثلة فى نصوصهم ، كانت أراضى خراجية ، وبالتالى فان رقبة هذه الأراضى مملوكة لسائر المسلمين ، ومنفعة اصلاح هذه الانهار تظهر فى زيادة نسبة الخراج المتحصل من هذه الأراضى ، والخراج يذهب لبيت مال المسلمين ومنفعته تعود على الجميع . ويمكن ملاحظة هذا فى قول أبى يوسف : " فأما البثوق والمسنيات والبريدات (٢) ، التى تكون فى دجلة والفرات وغيرهما من الأنهار العظام ، فان النفقة على هذا كله من بيت المال ، لا يحمل على أهل الخراج من ذلك شيء ، لأن مصلحة هذا على الامام خاصة ، لأنه أمر عام لجميع المسلمين ، فالنفقة عليه من بيت المال ، لأن عطب الأرضين من هذا وشبهه ، وانما يدخل الضرر من ذلك على الخراج " (٣) ولهذا يمكن أن يقال هنا ان أرض الخراج أصبحت ملكا

---

(١) المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٨/ ١٤٦ .

(٢) (البثوق) جمع بثق ، وهو الخرق الذى يخرقه الماء من جانب النهر وبسبب فساد الأرض أو المحصول . (المسنيات) جمع مسناة . وهى ما يبنى على جانب النهر لمنع الماء . (البريدات) هى مفاتيح الماء فى فم النهر معربة . انظر : عبد العزيز الرحبى ، الرتاج المرصد على خزانة الخراج : ٢/ ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) الخراج : ١١٠ . وانظر : قدامة بن جعفر ، الخراج وصنعة الكتابة =

لأصحابها فى الوقت الحاضر ، وعليه فان نفقة اصلاح هذه الأنهار تلزم المستفيدين منها مباشرة ، لأن منفعتها تعود عليهم ، قياسا على قولهم فى مسألة كرى النهر الخاص ، لكن يبقى هذا الحكم الذى ذكره الفقهاء قائما فى حالة وجود نهر أوغيره يشترك فيه عامة الناس ، ويكون فى اصلاحه منفعة تعمهم جميعا ، وفى ترك اصلاحه ضرر يلحقهم جميعا . فعلى الدولة حينئذ أن تنفق عليه من بيت مال المسلمين ، فان عجزت عن ذلك لزمت نفقته عامة الناس .

والنتيجة التى يمكن الخروج بها من مسألة كرى النهر هى القول بأن هذا الحكم ليس خاصا بهذه المسألة وانما يمكن تعميمه على كل ما هو فى معناها . وانما نص الفقهاء على هذه المسألة لكونها الأشهر والظاهرة فى وقتهم ، ووجود الحاجة الى بيان الحكم فيها . كما قد أشار الفقهاء الى بعض الأمثلة الأخرى نحو : بناء سور البلد ، وأجرة القائمين بحفظها وأجرة الحراسين لحفظ الطرق من اللصوص . (1) ونحو ذلك . وعليه فان القاعدة فى هذا هى أن يقال : ان أى مشروع ترى الدولة أن فى اصلاحه مسألة ضرورية للعامة ، أو أن فى ترك اصلاحه ضررا عاما ، ولم تكن نفقته واجبة فى بيت المال ، أو فى أموال عامة الناس مما تقدم فى مسألة التكافل الاجتماعى ، والجهاد فى سبيل الله ، فانه ينظر حينئذ من المستفيد من هذا المشروع ؟ فان كانت الفائدة تعود على فئة محددة ، فانه نفقته تختص بهذه الفئة دون الآخرين ، وان كانت الفائدة تعم الجميع ولا يمكن تخصيصها بفئة معينة ، فانه يلزم الدولة حينئذ أن تنفق عليه من بيت المال ، فان عجزت عن الانفاق صح أن تفرض ضريبة خاصة بهذا المشروع على العامة .

= : ١١٤ ، ١١٥ ، وفيه : " .. وانما وجبت هذه النفقة منه ، لأن الحاقه لا مالك لها ، فالنفقة واجبة على من يعود الضرر عليه ، ومايعود من الضرر شئ من ذلك ، فانما هو عائد على بيت المال ، فالنفقة عليه واجبة منه "

(1) انظر : الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٩/٢٢٢ ، ابن عابدين ، رد المحتار : ٢/٣٣٦ . ابن كثير ، البداية والنهاية : ١٠/١١٣ .

وقد أشار الفقهاء الى الدليل على اباحة هذا النوع من الضرائب وهو دليل جلب المصلحة الراجحة ودفع الضرر الظاهر . ففى مسألة الضريبة الخاصة ، كما فى مثال حفر النهر الخاص ، تجد المصلحة فى حفره متحققة اذ لا يمكن الانتفاع به بغير ذلك ، كما أن ترك الاصلاح قد يسبب ضررا كبيرا . أما الضرر الحاصل على دافع الضريبة فانه لا يقارن بالضرر العام بالاضافة الى المصلحة الحاصلة له من ذلك . وقد أشار الى هذا المعنى المرغينانى ، عند حديثه عن كرى النهر الخاص فقال : " ومن أبى منهم يجبر على كريه دفعا للضرر العام ، وهو ضرر بقية الشركاء ، وضرر الآبى خاص ، ويقابله عوض " (١) والمقصود بقوله : " وضرر الآبى خاص " هو تبيين أن الممتنع قد يتضرر من الدفع ، الا أن ضرره خاص به ، أما عدم الدفع فان ضرره عام يلحق بقية الشركاء . وقوله : " ويقابله عوض " فيه بيان أن الممتنع وان كان يتضرر من الدفع الا أنه يستفيد من الاصلاح . وفى هذا تطبيق سليم للمبدأ المعروف والقاعدة الشرعية المعروفة : " الغرم بالغنم (٢) " فان الذى يغرم فى هذه المسألة هو الذى يغنم لا غيره ، ويكون غرمه بمقدار غنمه ، فلا يكون فى ذلك ظلم له ، بل قد يكون فى هذا الاصلاح زيادة منفعة له أكثر مما غرم فينتفى ظلمه وتضرره . وكذلك القول فى مسألة الضريبة العامة لسد نفقة معينة والتى مثل لها الفقهاء بكرى النهر العام . فقد نصوا على أن هذا من قبيل المصلحة العامة . كما جاء فى الهداية : " فالامام يجبر الناس على كريه ، احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بأنفسهم ، وفى مثله قول عمر ـ رضى الله عنه ـ : لو تركتم لبعتم أولادكم " (٣) فقوله : " اذ هم لا يقيمونها بأنفسهم " اشارة الى الأصل فى هذه المسألة ، وهو أن يقوم العامة بأنفسهم باصلاح ماهم شركاء فى منفعته ، دون جبر وتدخل من الحاكم ، الا أنهم لا يفعلون

---

(١) الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٨ / ١٤٦ .

(٢) انظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٨ / ٣٥٤٧ . وأشار أن فى هذا أخذا بحديث الرسول " الخراج بالضمان " .

(٣) المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٨ / ١٤٦ . وانظر : أبو يوسف ، الخراج : ١١٠ . الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٨ / ٣٥٤٧ .

ذلك عادة ، لأن مثل هذه المشاريع واسعة ، ويصعب حصر جميع المستفيدين وجمعهم واتفاقهم من قبل أنفسهم ، وأيضا فانهم قد لا يدركون جميعا أهمية هذه المشاريع وضرورة القيام بها ، بل قد يدركون ذلك الا أنهم يمتنعون عن الانفاق ، لما جبلت عليه النفس الانسانية من الشح وحب الذات والمنفعة العاجلة ، وعدم تقديرها للضرر الواقع عليها أو قريبا منها ، كما أشار الى ذلك عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - . وبعد أن تم تفصيل آراء الفقهاء فى أنواع الضرائب المحرمة ، وأنواع الضرائب المباحة فى الشرع والتى يحق للدولة فى الاسلام أن تفرضها فى أموال الأفراد وتقوم بتحصيلها مما سوى الأنواع التى ورد النص على ذكر خصوصها ، فانه يقال هنا : الى أى نوع من هذه الضرائب يمكن أن تنتمى الضرائب العامة التى عرفت فى الفكر المالى الحديث ؟ وهل فى أقوال الفقهاء المتقدمة ما يدل على اباحة الضرائب الحديثة أو حرمتها ؟ .

للاجابة على هذا السؤال لا بد من القول ان الضرائب الحديثة - كما تقدم - اقتطاع لجزء من مال الممول ، لتغطية النفقات العامة وتحقيق أهداف السياسة المالية للدولة . . وبالتالى فان هذا النوع من الضرائب يمكن أن يجتمع مع الضرائب المباحة فى الشرع من عدة وجوه ، كما أنه يختلف عنها من وجوه أخرى .

فمن أوجه الاتفاق مثلا أن نفقات الدولة من الضرائب الحديثة يمكن أن تذهب الى النفقات الشرعية ، التى اتفق الفقهاء على وجوب انفاق الدولة عليها وصحة تحصيلها للضرائب من أجلها . وذلك نحو الانفاق على الشئون العسكرية والأمنية ، اذا أريد منها حفظ أرض الاسلام وأهله والمحافظة على أمن الأفراد وأموالهم وأرواحهم . وذلك باعداد الجيوش وأجهزة الأمن والانفاق عليها بالتدريب والتسليح ونحو ذلك من أوجه الانفاق الضرورية . ونحو الانفاق على الفقراء والمحتاجين والعاطلين عن

الأعمال ونحو ذلك من أوجه الضمان والتكافل الاجتماعي . وكذا النفقات التي تختص بالمشاريع العامة كالطرق والمدارس والجامعات والمستشفيات ونحو مما أصبح الانفاق عليه من قبيل الضرورات التي لا يمكن الاستغناء عنها ولا الحياة من دونها ،فمثلها في ذلك مثل كرى النهر وبناء سور البلد ونحوه من أمثلة الفقهاء . فهل يصح أن يقال ان الضرائب الحديثة مباحة اذا لوجود هذا التشابه الكبير بين أوجه انفاقها وأوجه الانفاق الشرعي ؟

كان يمكن أن تكون الاجابة على هذا السؤال بالايجاب لولا وجود أوجه اختلاف بين هذه الضرائب وبين الضرائب الشرعية تمنع من ذلك . فمن أوجه الاختلاف هذه مثلا أن الدولة تفرض هذه الضرائب على عامة الناس بحسب قدرة كل فرد ،دون أن تفرق في ذلك بين الضرائب التي تشمل عامة القادرين كضريبة الجهاد والتكافل الاجتماعي وكذا المشاريع العامة التي لايمكن تحديد المستفيد منها مباشرة وبين ضرائب المشروعات الخاصة التي يمكن تحديد المستفيد منها مباشرة . ومن أوجه الاختلاف أيضا أن الدول في الوقت الحاضر تتوسع في توظيف الأفراد وفي اقامة المشروعات العامة التي من الممكن أن يقوم بها الأفراد بأنفسهم ،وفي تقديم كثير من الخدمات غير الضرورية بدون مقابل مما يضطرها الى زيادة نفقاتها وبالتالي زيادة الضرائب . ومنها أن ، الضرائب العامة في الفكر المالي الحديث قد لا يكون المراد منها مجرد تحصيل الأموال لتغطية النفقات اللازمة ،بل قد يتجاوز المراد منها ذلك الى تحقيق بعض أهداف السياسة المالية للدولة ،كهدف تقليل التفاوت بين الأفراد في الدخول والثروات عن طريق الضرائب التصاعدية ،أو الضرائب الاستثنائية على أصحاب الدخول المرتفعة ،أو الضرائب التي تفرض على

التركات الكبيرة ، ونحو ذلك من الطرق . (١) وكذا قد يراد من الضرائب مجرد التأثير على الأسعار أو الاستهلاك أو الاستثمار ونحو ذلك من صور السياسات المالية التي تفرض الضرائب من أجلها ، والتي لم يرد في الشرع ما يدل على اباحة فرض الضرائب من أجلها .

وبناء على هذا فانه يصح القول بأن الضرائب العامة التي عرفت في الفكر المالي الحديث اذا أخذت على صورتها الحاضرة وقامت الدولة بغرضها بموجب سيادتها على أقليمها ، وذلك لتغطية نفقاتها العامة دون تحديد ، أو لتحقيق أهداف سياستها المالية - هذا النوع من الضرائب ليس في الشرع مايدل على اباحتها وهي قريبة من الضرائب التي نص الفقهاء على حرمتها وذكروا أنها من المكس المحرم ، فان الضرائب التي ذكر الفقهاء حرمتها لا شك ان جزءا كبيرا من حصيلتها ينفق في المصارف الشرعية كاعداد الجيوش وأجهزة الأمن والانفاق على بعض المشروعات العامة ونحو ذلك ، الا أنه نظرا لأن تحصيل الدول لهذه الأموال لم يكن لأجل هذه النفقات فحسب ، ولأنه لم يتبع فيها طرق التحصيل الشرعية بالاضافة الى اسراف هذه الدول في نفقاتها وتجاوزها للحدود المرغوب فيها لأجل هذا ونحوه فقد نص الفقهاء على حرمة هذه الضرائب لما داخلها من أوجه غير شرعية ، ويمكن التعرف على هذا من قول ابن تيمية عند تعديده لبعض أنواع الضرائب غير الشرعية ، والتي مثل لها بالضرائب التي توضع على عدد الرؤوس أو على عدد الدواب أو الأشجار أو على قدر الأموال

---

(١) لا شك أن هدف تقليل التفاوت بين دخول الأفراد هدف شرعي ، كما قال تعالى : (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم . .) الا أن هذا الهدف انما تحققه الدولة بالطرق المشروعة ، كالزكاة والضرائب المشروعة وعن طريق نفقات الدولة من أموالها الخاصة كما في الآية ، أما الضرائب التصاعدية ونحوها فهي طرق غير مشروعة .

أو على البيع والشراء ونقل الملكيات ،قال : (. . وان كان قد قيل ان بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم ،واحتياج الجهاد الى تلك الأموال . . . مع مادخل في ذلك من الظلم الذى لا مساغ له عند العلماء "(١) فكأن ابن تيمية يشير الى أن هذه الضرائب غير الشرعية يمكن أن يكون لبعضها أصل شرعي ،وهي حاجة الجهاد الى المال ،الا أنه الى جانب هذه الحاجة الشرعية قد دخلت حاجات أخرى غير شرعية تتعلق بطرق جمع المال وطرق انفاقه ،جعلت هذا الأمر من قبيل المظالم والكلف غير الشرعية .

وقد أشار ابن خلدون في مقدمته الى أن الدولة قد تجد نفسها مضطرة الى جمع هذه الضرائب والزيادة في نسبتها لتغطية نفقاتها المتزايدة مع مرور الزمن ،وذكر أن نفقات الدول تميل الى التزايد بسبب كثرة الانفاق على حاجات الترف ،وبسبب زيادة العطاء من الدولة والتوسع في اعداد الجيوش وفي الانفاق عليها . وقد رأى أن مثل هذا التصرف مما يضر باقتصاد البلد ويؤدى الى ضعفه وانحلاله . فمن قوله مثلا : " . . . . . فيستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية ويضربها على البياعات ،ويفرض لها قدرا معلوما على الأثمان في الأسواق ،وعلى أعيان السلع في أموال المدينة وهو مع هذا مضطر لذلك ،بما دعاه اليه طرق الناس من كثرة العطاء ،ومن زيادة الجيوش والحامية ،وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة ،فتكسد الأسواق ويؤذن ذلك باختلال العمران "(٢) .

فاذا تبين هذا وقيل ان الضرائب الحديثة على صورتها الحاضرة ليس في الشرع ما يدل على اباحتها ،فانه يصح أن يقال أيضا ان الأدلة

---

(١) المظالم المشتركة : ٢٣ / ٢٤

(٢) المقدمة : ٢٨٠ ، ٢٨١ . وأنظر تفصيل آراء بن خلدون في هذه المسألة ونحوها فيما يأتي ص ٣٣٥

التى ذكرها المجيزون للضرائب ليست جميعا على اطلاقها كما تبين من مناقشتها ، حيث تبين من هذه المناقشات أن بعض هذه الأدلة لا دلالة فيه على صحة الضرائب ، وما ثبت من هذه الأدلة فانه لا يدل على اباحة الضرائب العامة كما عرفت فى الفكر المالى الحديث ، وانما يدل على أن أصل فرض الدولة للضريبة مباح عند الحاجة ، لكن انما يباح من ذلك الضرائب الشرعية فى صورتها التى سبقت الاشارة اليها .

وأخيرا وبناء على ماتقدم من أدلة وأراء ومناقشات يمكن أن يتلخص فى شأن الضرائب فى الاسلام النقاط التالية :

(١) أن قيام الدولة بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين لديها ، بفرض ضريبة عامة ودورية على عموم القادرين ، وقيامها بجمعها دوريا لصرفها فى نفقاتها العامة على اختلافها ، ولتحقيق أهداف سياستها المالية ، كما هو حال الضرائب الحديثة - قيام الدولة فى الاسلام بمثل هذا ليس له فى الشرع ما يؤيده .

(٢) أن المبدأ الشرعى والقاعدة المتفق عليها لدى الجميع ، هو أن أموال الأفراد التى تملكوها بطريق شرعى الأصل فيها الحرمة ، وانه لا يحل لأحد مهما كان ان يفرض فيها فرضا أو يقتطع منها جزءا بغير وجه حق وهذا الأصل ثابت من الكتاب والسنة والآثار وأقوال الفقهاء واجماع الأمة(١)

(٣) ان الفقهاء قد تحدثوا عن كثير من أنواع الضرائب التى كانت تفرضها بعض الدول فى التاريخ الاسلامى ونصوا على حرمتها وأنها من المكس المحرم وأكل أموال الناس بالباطل . واذا نظرت فى هذه الضرائب المحرمة فانك قد لا تجد الفرق واسعا بينها وبين الضرائب فى صورتها التى عرفت فى الوقت الحاضر .

---

(١) انظر فيما يأتى مبحث تطبيق مبدأ الحرية الاقتصادية والتدخل فى التاريخ الاسلامى ص ٢١٢ ومبحث حرية الملك ص ٥٢٤

(٤) كما قد تحدث الفقهاء عن أنواع من الضرائب الجديدة ـ عدا الضرائب الشرعية المقررة ـ وذكروا اباحة هذه الضرائب والدليل الشرعى الدال على هذه الاباحة . ويمكن تقسيم الضرائب المباحة فى الشرع الى الأقسام التالية :

(أ) ضريبة التكافل الاجتماعى ورعاية الفقراء والمحتاجين . ويلحق بهذه الضريبة الضرائب الطارئة فى حالة وقوع كوارث عامة ومجاعات ونحو ذلك . فتفرض الدولة ضريبة على عموم القادرين ، وبالنسبة التى تكفى لسداد هذه الحاجة .

(ب) ضريبة الجهاد فى سبيل الله ، لاعداد الجيوش وتسليحها وتدريبها لنشر الاسلام أو للدفاع عنه وعن أهله وأرضه ، ويمكن أن يدخل فى هذه الضريبة أيضا أجهزة الأمن الضرورية التى تقيمها للحفاظ على أرواح الأفراد وممتلكاتهم وكذا أجهزة القضاء وموظفى الدولة الذين قصروا أنفسهم لقضاء حاجات الأفراد المختلفة . فانه لا يمكن أن تقوم دولة الاسلام بدون هؤلاء ، وقد كان الانفاق عليهم يتم من بيت مال المسلمين ، فاذا لم يكن فى بيت مال المسلمين ما يكفى للانفاق عليهم لزم الجميع كفايتهم .

(جـ) ضرائب المشروعات ، لتحقيق مصلحة عامة أو دفع ضرر عام . وهى ضرائب مخصصة للانفاق على مشروعات معينة ثبتت الحاجة اليها كما أنها تقع على المستفيدين منها مباشرة .

(د) تعتبر الرسوم التى تفرضها الدولة مقابل انتفاع الأفراد ببعض الخدمات التى تقدمها ، مما يصح القول باباحته ، اذا كانت الدولة بحاجة الى هذه الرسوم لاستمرار آداء هذه الخدمة وتحسينها ، وهى تتمشى مع المبدأ الشرعى (الغرم بالغرم) وهو نفس المبدأ الذى تسير عليه ضرائب المشروعات فى الفقه الاسلامى . ويمكن أن تشمل هذه

الرسوم كثيرا من الخدمات التي تقدمها الدولة وهي توفر قسطا لا بأس به من الأموال يساعد الدولة في استمرار تقديم هذه الخدمات وتحسينها وتطويرها ونحو ذلك .

(هـ) وقد تقدم في مسألة الضرائب الجمركية القول باباحة فرض الدول لهذه الضرائب على جميع سلع البلدان غير الاسلامية ، اذا رأت الدولة أن المصلحة في ذلك . وحصيلة هذه الضرائب تنفقها الدولة في أوجه النفقات العامة دون تحديد مثلها في ذلك مثل الأموال التي ترد للدولة من استغلال الثروات الطبيعية وأملاك الدولة ونحو ذلك . وبالتالي يصح أن تخصص الدولة هذه الأموال للانفاق على الخدمات الضرورية التي ترى الدولة وجوب تعميمها دون مقابل ، كالصحة والتعليم مثلا .

―――― . . . . ――――

شـروط الضرائب الاسلاميـة : ـ

بعد أن تحددت أنواع الضرائب الاسلامية المباحة ، يمكن أن تتلخص هنا ـ وعلى ضوء ما تقدم تفصيله ـ أهم الشروط والضوابط لهذه الأنواع من الضرائب :ـ

(١) من أهم هذه الشروط ، عجز بيت المال عن كفاية الحاجة الى هذه الضرائب . وقد نص الفقهاء على هذا الشرط في ضريبة التكافل الاجتماعي ، وضريبة الجهاد ، والضريبة الخاصة بتحقيق مصلحة معينة كما تقدم تفصيله في هذا المبحث . ويستثنى من هذا الشرط الضريبة الخاصة ، التي خصصت لنفقة عرف المستفيد منها مباشرة ، كما تقدم .

(٢) ويشترط في هذه الضرائب تحقق الضرورة الداعية لفرضها ، ووجود المصلحة في ذلك ، كما هو ظاهر في أنواع هذه الضرائب . وليس الأمر مطلق اجتهاد ، أو لمجرد سيادة الدولة على أراضيها ومواطنيها ، وثبوت الحق لها في فرض الضرائب لذلك .

(٣) أن تقدر هذه الضرائب بقدر الحاجة دون زيادة . فاذا كانت هذه الضرائب لم تبح الا للضرورة ، فان القواعد الفقهية تقضي بأن (الضرورة تقدر بقدرها) (١) وعليه فان نسبة هذه الضرائب تحددها الحاجة الداعية الى فرضها . وقد ترتفع وقد تنخفض بحسب الحاجة . الا أن هذا كله لا يؤدي الى استئصال الأموال ، فان الضرر لا يزال بضرر أعظم . (٢)

---

(١) ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٨٦ . السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٨٤ .

(٢) السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٨٧ .

(٤) ويشترط فى الضرائب الاسلاميــة أن تكون مؤقتة ببقاء الحاجة الداعيــة لها . أى أنها ليست ضرائب دائمة ودورية ، تقتطع فى أوقات محــدّدة كالضرائب الحديثة . ولكنها ضرائب تفرض بأسباب وضرورات محددة وتــزول بزوالها ، فان (ما جاز لضرور بطـل بزواله) (١) كما هى القاعــدة الفقهيــة . وقد أشار الى هذا الامام الجوينى عند حديثه عن ضريبــة الجهاد ، فذكر أن الامام يوقف هذه الضريبة اذا توفر له من المال مايكفى قال :" .. ثم ان اتفقت مغانم ، واستظهر بأخماسها بيت المال ، وغلب على الظن اطـراد الكفاية الى أمد مظنون ونهاية ، فيغض حينئــذ وظائفــه ، فانها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية .. " (٢)

(٥) ومن شروط الضرائب الاسلامية أن تكون مخصصة للانفاق على مصــارف معروفة ، أى أنها لم تخصص لسـد النفقات العامة للدولة دون تحديد ، بل لا بـد أن يتحدد وجه الانفاق أولا (٣) ، فيعرف ما هو من قبيــل الجهاد أو التكافل وماهى المشروعات التى يراد الانفــاق عليها .

(٦) وفى مسألة ضريبة التكافــل لا بــد أن تثبت حاجة الفقير الماسة وعجزه عن العمــل والكسب لنفســه ، حتى لا تكون هذه الفريضــة مدعاة الــــى التوانى والكســل والبطالة .

(٧) وفى ضرائب المشروعات لابد من توفــر عدة شروط ، كشرط بقاء الحاجــة الى الأموال بعد استغلال الدولة لجميع ثرواتها ، وشرط عدم توســع الدولة فى الدخـول فى المشروعات التى يمكن قيام الأفراد بهــا . وشــرط التفريق فى هذه المشروعات بين ماالمنفعة فيه عامة لا يمكن حصر المستفيــد منها فتكون الضريبة فيه عامة ، وبين ماالمنفعة فيه خاصة بفئة يمكن حصرهــا فتخصص الضريبة بهم .

---

(١) ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٨٦ ، السيوطى ، الأشباه والنظائر : ٨٥
(٢) غياث الأمم : ٢١٠ .
(٣) ويستثنى من ذلك الضرائب الجمركية التى لا يتحدد وجه انفاقها ويكفــى فى ضربها ظهور المصلحة . وكذا رسوم الخدمة .

حدود الضريبة في الاسلام وحدود القدرة التي تتعلق بالممولين :-

حـدود الضريبـة :

تقدم القول بأن الضرائب في الاسلام تباح للحاجة وتقدر بقدرها وهذا يعني أن نسبة الضريبة تحددها الحاجة الداعية اليها ،فهي قد ترتفع وقد تنخفض بحسب هذه الحاجة ،بل قد تلغى تماما ويصبح فرضها أمرا غير شرعي في حالة عدم تحقق الحاجة أو توفر الأموال لدى الدولة ونحو ذلك ، وبالتالي فانه لا يمكن تحديد نسبة محددة يجب الالتزام بها دائما . الا أن القاعدة التي يجب الالتزام بها في هذه المسألة هي أن تكون هذه الضرائب في حدود قدرة الممول ، بحيث لا تؤدي الى استئصال الأموال والحاق الضرر بالناس ، فان الضرائب اذا كانت أبيحت للضرورة ،فان القاعدة الشرعية تقضي بأن الضرر لا يزال بضرر أعظم .

حـدود قدرة الممولين :

لقد أشار الفقهاء في شأن الضرائب الشرعية أنها تعم جميع القادرين ،فقال الجويني عند حديثه عن ضريبة الجهاد : " فيشير على كل الأغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال مايقع به الاستقلال " (١) ، وقد أشار الجويني أيضا الى امكانية تخصيص هذه الضريبة ببعض القادرين فقال :" فاذا اقتضى الرأى تعيين أقوام على التنصيص ،يعرض لهم على التخصيص ، ونظر الى من كثر ماله وقل عياله وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى ،ولو ترك لفسد ،ولو غض من غلوائه قليلا لأوشك أن يقتصد ويستد " (٢) الا أن الجويني ذكر أن هذا التخصيص قد يسبب وجود

(١) غياث الأمم : ٢٠٠ . وانظر : الغزالي : شفاء الغليل : ٢٣٦ .
(٢) غياث الأمم : ٢٠١ .

حزازات في النفوس ،فقال :" ولو عين الامام أقواما من ذوى الثروة واليسار لجر ذلك حزازات في النفوس ،وفكرا سيئه في الضمائر والحدوس) [١] " وفي شفاء الغليل :" ثم اليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار ،كي لا يؤدى تخصيص بعض الناس به الى ايغار الصدور وايحاش القلوب" [٢] لكن يمكن القول بأن في تخصيصها على أصحاب الغلات والثمار أو غيرهم ايغاراً للصدور وايحاشا للقلوب ،لما فيه من ترك العدل. فالأولى اذا هو القول بأن هذه الضرائب تعم جميع القادرين على السواء دون تخصيص سواء أكانوا أصحاب أرض أم تجارة أم صناعة أم غير ذلك ، وبنسب يستوى فيها الجميع . واذا كانت هذه الضرائب تخصص بالقادرين ،فان هذا يعني أن هناك بعض الأفراد الذين لا يلزمهم الدفع ويعفون من هذه الضرائب ، وقد أشار الفقهاء الى حد الاعفاء من هذه الضرائب وهو كفاية سنة لهم ولمن ينفق عليهم ،كقول الهيتمي في شأن ضريبة التكافل :" ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان ،على القادرين ،وهم من عندهم كفاية سنة لهم ولممونهم " [٣] ، وعلى هذا يمكن القول بأن من يملك زيادة على كفاية السنة له ولجميع من ينفق عليهم من حيث الطعام والملبس والدواء والسكن ونحو ذلك فانه يلزمه دفع الضريبة ،ومن كان دون ذلك أعفي منها .

أما ما هو حد كفاية سنة ؟ فهذا مالا يمكن البت فيه بقول واحد ،وانما يختلف الأمر فيه بحسب المكان والزمان وتكاليف المعيشة ونحو ذلك . وبالتالي فانه يترك تقدير مستوى الكفاية لأهل الاختصاص في كل بلد وفي ذلك الوقت .

---

(١) المصدر نفسه : ٢٠٩ ، ٢١٠ .
(٢) الغزالي ،شفاء الغليل : ٢٣٦ . وانظر المستصفى : ١ / ٣٠٤
(٣) تحفة المحتاج : ٩ / ٢٢٠ .

ولابـد هنا من مراعاة الأعبـاء العائليـة والمسئوليات الاجتماعية المختلفـة ،لما تقـدم من أن مستوى الكفاية لا يتخصص بالفـرد الذى تفـرض عليه هذه الضريبة ،وانما يشمله ويشـمل جميع من يلزمه الانفاق عليهم مـن ذريته أو أقربائـة الذين يلزمه شـرعا نفقتهـم .

———. . . . .———

مزايا الضريبة الخاصة فى الاسلام والعيوب والمشاكل التى يمكن أن تـــرد عليهـــا :

مما تقـدم يمكن القول بأن الضرائب المباحة فى الاسلام إمـــا أن تكون ضرائب عامة تشمل جميع القادرين كضريبة الجهاد وضريبة التكافـــل الاجتماعي وضريبة المشاريع الضروريــة التى يصعب تجزئة المنفعة فيهـــا وتحديد المنتفعين ،ونحوها أيضـا الضرائب الجمركية ، واما أن تكون ضرائب خاصــة وهى التى خصصت للمشاريع المحلية الخاصة التى عرف المنتفـــع منها وأمكن تحديد مقدار النفع .

والضريبة الخاصــة هذه لها عدة مزايا بالرغم من أنه يمكن أن تـرد عليها عيــوب ومشاكل الضريبة المحليـة ، والتى من أهمها المصاعب العملية التى تعترض تطبيق مثل هذا النوع من الضرائب ، من حيث كبر حجم ادارات الضرائب وسعـة انتشـارها ،وما يصاحب ذلك من تكاليف عالية قـــد تودى بجـزء كبيـــر من حاصـل هذه الضريبة ، وبالتالى الاخلال بقاعـــدة الاقتصـــاد فى جمع الضريبة ، والتى تقضى بأن يتم جمع الضرائب بأقـــل كلفـة ممكنـــة . ومع هـذا يمكن القول إن هذه التكاليف العالية يمكـــن تلافيها أو التخفيف منها ،اذا علم أن هذا القسم من الضرائب الاسلاميـــة يحصـل له نوع من الرقابة الذاتية والخارجية يؤديان بالتالى الى تقليـــل حاجة الدولة من المحاسبين والمراجعين والمحققين ونحوهم . أمـــا الرقابة الذاتية فهى شعـور المسلم بأنه يؤدى واجبا وحقا لازما فيؤديـــه عن طواعية وصـدق وأمانة فى حين تتمثـل الرقابة الخارجية فى بقيـــة الممولين فانهـم اذا علموا أن هذه التكاليف ستوزع عليهـم تأكدوا بأن أى تهـرب يعنـى زيادة حصـة الباقين مما يجعلهـم يمارسون نوعا من الرقابـة الخاصـة بهـم . فاذا أضيف الى ذلك القول بأن الدولة فى الاســلام يحـق لها أن تجمع الزكاة ،وهى ركـن من أركـان الاسلام وعبادة يمارسهـا

المسلم مما يجعل نسبة التهرب فيها قليلة ، وبالتالي فانه يسهل على الدولة جمع هذه الضرائب بالاستعانة بالسجلات والاحصاءات والبيانات المتوفرة عن الممولين في فريضة الزكاة .

أما أهم المزايا التي تتصف بها هذه الضريبة فيمكن بيانها على النحو التالي :-

(١) تعتبر هذه الضريبة قيداً على سلطة الدولة من حيث فرضها وتحديد نسبتها وانفاقها . فان الدولة لا تفرضها الا لمصلحة حقيقية وتتحدد نسبتها بما يكفي تحقيق هذه المصلحة . وبالتالي لا يحق للسلطة أن تفرض الضرائب وتضع النسب العالية دون مبرر . وأيضا فان في هذه الضرائب ضمان انفاقها لما خصصت له ، حيث يصعب صرف هذه الأموال في غير طرقها أو اختزالها أو نحو ذلك ، لأن هذه الضرائب تخصص لمشاريع محددة ، فاذا لم تنفق عليها أمكن أن يسأل حينئذ . لماذا لم يتم ذلك ؟ وأين صرفت هذه الأموال ؟ .

(٢) وأيضا فان في هذه الضرائب ضمان الانفاق على المصالح الحقيقية للأمة والمشاريع الهامة والضرورية ، وذلك لما تقدم من اشتراط الضرورة في جمعها وتحقق المصلحة الظاهرة فيها . وهذا يعني أن تخصص الضرائب في الاسلام قدر الامكان للانفاق على مصالح حقيقية وملموسة للمجتمع ، مما يضيف القدرة والقوة والنماء للمشاريع التأسيسية ورأس المال الثابت في المجتمع ، كما رأيت من خلال الأمثلة التي ذكرها الفقهاء (كرى النهر) .

أما المشاريع الكمالية والترفيهية ، فانه ليس من حق الدولة أن تفرض الضرائب لأجلها ، وخصوصا مع وجود الضروريات التي لم تستكمل ، وامكانية قيام الأفراد بمثل هذه المشاريع بأنفسهم .

(٣) وفى هذه الضرائب نوع من الرقابة قد لا يتحقق فى الضرائب المعتادة وهى رقابة من شقين :

(أ) رقابة فى التحصيل ذاتية وخارجية - كما تقدم - مما يؤدى الى قلة التهرب من الدفع ، والذى يعتبر ظاهرة معتادة فى الضرائب الحديثة .

(ب) ورقابة فى التنفيذ ، فانه لا بد أن يصرف المبلغ لما خصص له وفى مدته وبشروطه ، فان الذين يمولون هذا المشروع هم الذين يستفيدون منه ، وهم الذين يمارسون الرقابة عليه .

(٤) وفى هذه الضرائب نوع من المنافسة المطلوبة بين المناطق ، فان الأفراد اذا أحسوا بأن تنمية بلد هم منهم ولهم ، استشعروا نوعا من المسئولية ، وحفزتهم غرائزهم الطبيعية على ألا يكونوا أدنى من غيرهم . لكن ان اعتاد الأفراد أن تكون الدولة دائما هى مصدر التنمية الوحيد ، فانهم يتكاسلون ويطمئنون للدولة . بل قد تتقاصر هممهم عن فعل ما هو مطلوب منهم وما هو من صميم اختصاصهم انتظارا لأن تفعل الدولة ذلك .

(٥) التخفيف من المركزية . فجعل الضرائب خاصة يؤدى الى أن تقوم كل بلدة بتقدير حاجتها الضرورية ونفقاتها اللازمة ، وسيكون هذا التقدير أكثر صحة ودقة نظرا لمعرفتهم بذلك وارتباطهم بهذه المشاكل والحاجات . وفى هذا أيضا تخفيف من قيود المركزية والتى يصحبها دائما التأخير والتعقيد الادارى .

(٦) وفى هذا النوع من الضرائب تتحقق العدالة فى أقرب وجه ، نظرا لارتباطها بالمنفعة . بالرغم مما يمكن أن توصف به من اختلال شرط

العدالة بالنسبة للفقير ، حيث أنه لا ينظر الى مقدرته للدفع بل ينظر لمقدار النفع الحاصل له . الا أن الحقيقة هى أن ارتباط مقدار الدفع بمقدار النفع هو أقرب الطرق للعدل فى نظر الشرع ، وهو معنى المبدأ (الغرم بالغنم) . لكن ان وجد فقير لا يستطيع الدفع فانه يوجد فى التشريع الاسلامى ضريبة خاصة بالفقراء كما أن الفقير معفى من الضرائب العامة . فالفقير فى الاسلام اذا معفى من الضرائب العامة فى حدود معينة ، وله الحق أيضا فى قبض ضريبة خاصة به .

وأيضا فان الضرائب الخاصة ضرائب مباشرة ، وهى صفة تكاد تكون عامة فى التكاليف المالية الشرعية وبالتالى فانها تكتسب ميزات الضرائب المباشرة ، والتى من أهمها مراعاة مصلحة الفقير .

العلاقة بين أحكام الفرائض المالية فى الشرع ومسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة :

من خلال النظر فى مسائل هذا المبحث يمكن الخروج بعدة نقاط رئيسية تتعلق بمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ويمكن اجمالها فيما يلى :

(١) لقد منح القانون الدستورى الوضعى الدولة فى الوقت الحاضر حق فرض الضرائب فى أموال الأفراد ، وتحديد نسبها وأوجه صرفها والالزام بذلك ، بموجب حق السيادة للدولة على اقليمها وعلى الأفراد القاطنين على أراضيها . وهذه السيادة تعنى - كما تقدم - سلطة الأمر والنهى العليا ، التى تجعل من حق أصحابها وضع التشريعات والنظم واجبة النفاذ . الا أن السيادة بهذا المعنى لم تمنح فى التشريع الاسلامى للسلطة والدولة ، بل السيادة فى التشريع الاسلامى لله سبحانه ، فهو المشرع وحده (١) . وبالتالى فان فرض الضرائب ونحوها من التكاليف والتشريعات المالية لا بد - من أجل أن تكون واجبة النفاذ فى الاسلام - أن يأتى فى الشرع مايدل عليها فلا يترك أمرها للدولة ابتداءا بمجرد السيادة .

وفى هذا قيد على سلطة الدولة فى التدخل فى أملاك الأفراد بمجرد الرأى ، وكذا تدخلها فى الحرية الاقتصادية الممنوحة للأفراد بصفة عامة . وهذا هو معنى المبدأ المتفق عليه فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ، من أن الأصل فى أموال العباد التحريم ، وأنه ليس لأحد فيها اقدام ولا إحجام الا بدليل من الشرع .

---

(١) انظر فيما تقدم مبحث الدولة فى الاسلام ص ٢٣

(٢) واذا نظرت فى التكاليف الماليــــة التى فرضها الشرع فى أمــوال المسلمين ،لم تجـد فريضة ثابتة ودوريـــة ومحددة النسبة سوى فريضة الزكاة . ويمكن بالنظر فى هذه الفريضـة استخراج الأمرين التاليين :

(أ) أن الحرية الاقتصادية الفردية واستئثـار الفرد بجميع مايملكـــه ليس أمرا مطلقـا فى التشريع الاسلامى بل قد جعـل الشـــرع لهذا الاستئثـار حدودا ،وهى القيام بحاجة الفقــير والمضطـر ،وكذا حفـظ الاسلام وأهــله وديارهِ ورفع علم الجهاد وحفظ أمن البلاد ، باعتبـار الانفـاق للجهـاد فى سبيل الله أحد مصارف الزكاة . فــلا يستأثـر الفـرد بما يملك مادام أن هذه الحاجات لم تقض . وبالتالـى فقـد ذكـر الفقهاء صحة فرض الضـرائب على القادرين لسداد حاجــة الفقــير وحاجـة الجهــاد اذا لم تسدها فريضـة الزكاة ،ولا أمـــوال بيت المال وبالشـروط التى سـبق ذكرهـا .

(ب) واذا نظرت فى نسب فريضـــة الزكاة وهى ٢،٥ ٪ فى أغلـــب الأموال أو ٥ ٪ ،أو ١٠ ٪ فى بعض الأموال ، وجدت أنهـا نســب سهلة وميسورة للمالك . مما يدل على أن الشرع حريص علـــى تخفيف الأعباء المالية على الأفراد ،ليطمئنوا على حقوقهم وعلى خلـــوص ثمـرة جهودهم لهـم ، مما يزكِى غرائزهـم ،ويشحـذ هممهـم ويدعوهم لمواصلة العمل والانتاج . فلم يعرف التشريع الاسلامى الضرائب العاليـة والنسب التى تكاد تأتى على الدخـل كله ،ولا السياسات المالية التــى تتقصـد الأغنياء لتمحـق ما تحت أيديهم . تجد هذا واضحـا اذا نظـرت فى نسـب الزكاة ،واذا علمت أن الشـرع لم يجعـل فرضا دوريـا ثابتا فى أموال الأفـراد سواها .

(٣) وقد ذكـر فى هذا المبحث آراء الفقهاء فى شأن ضرائب المشـــروعات

العامة التى لاتجد الدولة بدا من القيام بها لتحقيق مصلحة الأفراد جميعا ودفع الضرر عنهم . وبالنظر فى هذا النوع من الضرائب يمكن استخراج الأمرين التاليين :

(أ) أن هذه الضرائب محدودة ومؤقتة ببقاء الحاجة اليها وعجز بيت المال عن القيام بها ، فاذا لم تثبت الحاجة لهذه المشروعات أو توفر لبيت مال المسلمين مال من طرق أخرى عدا الضرائب كاستثمار الثروات الطبيعية مثلا ، فان فرض هذه الضرائب يتوقف ، فهى ليست حقا دوريا ثابتا فى أموال الأفراد .

(ب) أن الدولة لا تقدم على تنفيذ هذه المشاريع والزام الأفراد بدفع تكاليفها ، الا اذا عجز الأفراد عن القيام بها بأنفسهم . وهذا يبين الأصل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وهو أن شكل المشروعات بصفة عامة فردى ، وأن عمل الدولة مكمل لعمل الأفراد لا منافس له ، وقد تقدم نقل قول صاحب الهداية فى شأن مسألة كرى النهر وهو : " فان لم يكن فى بيت المال شىء فالامام يجبر الناس على كريه ، احياء لمصلحة العامة ، اذ هم لا يقيمونها بأنفسهم "[1] فكأنه بهذا ، يشير الى أن الأفراد لو كانوا يقيمون هذه الأمور بأنفسهم لما احتيج الى أن تقوم السلطة على القيام بها ، وخصوصا فى مسألة كمسألة اصلاح الأنهار الكبيرة . وتجد هذا الأصل واضحا من خلال حديث الفقهاء عن الصناعات وأنواع الحرف والمهن والأعمال التى يحتاج اليها المسلمون فى حياتهم اليومية ، فقد ذكروا أن هذه الأمور فروض كفاية على مجموع الأفراد ، فجعلها فرضا عليهم يدل على أن أصل القيام بها اليهم . (٢)

---

(١) المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٨ / ١٤٦ .
(٢) انظر مبحث التخطيط فيما يأتى ص (٥٢٩)

(٤) وبالنظر فى شأن الضرائب الجمركية فى الشرع يمكن ملاحظة مايلى :

(أ) أن الأصل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الاسلامى هو حرية التجارة بين بلدان العالم الاسلامى وأقاليمه ،وأن الشرع لم يبح فرض الضرائب ووضع القيود والعوائق فى سبيل حركة التجارة وانتقال السلع بين البلدان الاسلامية . وكذا يمكن أن يقاس على هذا انتقال الأموال والعمالة ونحوها ،فالقيود التجارية والحدود السياسية بين المسلمين ليست شرعا يتبع .

(ب) أما سلع وأموال البلدان غير الاسلامية فانه يصح أن تفرض عليها الضرائب وتوضع لها من القيود ما يحقق مصلحة المسلمين عامة .

(٥) يمكن للضرائب المباحة فى الاسلام أن تحقق كثيرا من الآثار الاقتصادية كتحقيقها لهدف تقليل التفاوت بين الدخول عن طريق الضرائب التى تخصص للتكافل الاجتماعى ونحو ذلك من الآثار التى سبق الحديث عنها فى فريضة الزكاة . (١) وأيضا فان ضريبة المشاريع يمكن أن تساهم فى قيام الهياكل الأساسية للاقتصاد وتوفير رأس المال الثابت المادى والاجتماعى . كما أن ضريبة الجهاد ستساهم فى توفير الاستقرار السياسى والأمنى للبلد والذى لا تقل أهميته لأى عملية تنمية اقتصادية عن أهمية توفير الهياكل الأساسية .

الا أن الذى تجب ملاحظته هنا هو أن الضرائب الشرعية يجب أن يسلك بها المسلك الشرعى كما تقدم فى مبحث الضرائب من ذكر صفتها وشروطها ونحو ذلك ،وهذا يعنى عدم التسليم بمنهج الضرائب الحديثة فى تحقيق كثير من الأهداف الاقتصادية ،كتحقيق هدف تقليل التفاوت فى

---

(١) أنظر ص (٢١٩)

الدخول بين الطبقات عن طريق الضرائب التصاعدية وكذا الضرائب العالية التى تفرض على التركات ونحو ذلك .

(٦) يمكن للدولة فى الاسلام أن تمارس كثيرا من السياسات المالية المباحة بالاضافة الى الضرائب المباحة - عن طريق نفقاتها العامة من الأموال العامة التى تملكها ، كالأموال التى تعود اليها من استغلالها للثروات الطبيعية ،أو من الضرائب الجمركية ،أو الأملاك الخاصة بالدولة ونحو ذلك . كسياسة الاعانات وتشجيع انتاج أو تصدير بعض السلع ، وكذا الانفاق على القطاعات الاقتصادية الرائدة ،وتوفير الهياكل الأساسية للتنمية الاقتصادية . وأيضا فان الدولة فى الاسلام يمكنها عن طريق نفقاتها العامة أن تساهم فى رفع دخول الطبقات الفقيرة وتقريب التفاوت قدر الامكان ،وهو المنهج الذى اختاره الشرع وارتضاه ،كما فى قصة فىء بنى النضير ، قال تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ،كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب) (١) وعليه فان كل الأموال التى تؤول الى الدولة ويصير أمر انفاقها اليها ،يلزم الدولة حينئذ أن تتصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة للمسلمين بما فى ذلك رفع مستوى معيشة الطبقات الفقيرة .

---

(١) الحشر : ٧ .

المبحث السادس

التطبيق العملي في التاريخ الاسلامي لمبدأ الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة

يمكن للمتتبع لتاريخ العمل بالمنهج الاسلامي منذ بدء نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الوقت الحاضر بعد أن برزت - مسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة كمشكلة ومثار نزاع وخلاف - أن يخرج بنتيجة واحدة مفادها أن الحرية الاقتصادية الفردية استمرت - طيلة هذا التاريخ - أصلا معمولا به ويسير بموجبه ووفق قوانينه النظام الاقتصادي الاسلامي ، وأنه لم تنشأ في تاريخ الاسلام حكومة عملت على الغاء هذه الحرية أو تعطيلها من أصلها ، بمعنى أن الأفراد مازالوا يتمتعون في التاريخ الاسلامي بحرية التصرف في جميع الأنشطة الاقتصادية المباحة ، فحرية ممارسة الفرد للعمل المباح الذي يختاره مكفوله له دون قسر أو منع ، وكذا حرية تعاقده مع الآخرين بموجب الرضى بينهم ، وحرية الانتاج والتملك والاستهلاك والاستثمار كذلك . ومازال السوق في تاريخ الاسلام يعمل بموجب قوانينه الطبيعية ، فتنشأ خلاله أسعار السلع والخدمات بحسب قوانين العرض والطلب دون تأثير خارجي .

أما الدور الذي قامت به الدولة في تاريخ الاسلام فانه لا يتناقض مع هذا الأصل ولا يلغيه ويبطل العمل به ، وهو لا يعدو أن يكون استثناءعلى هذا الأصل ، وهو يهدف الى ترشيد الحرية الاقتصادية وتهذيبها ، ومراقبة سيرها لئلا تؤدي الى الاضرار بالفرد والمجتمع . أما الغاء هذه الحرية من حيث الأصل ، وتولي الدولة ومؤسساتها تسيير النشاط الاقتصادي وفق القوانين والأنظمة التي تضعها ، فهو أمر لم تقم به ولم تفكر فيه دولة من دول الاسلام في تاريخه الطويل ، بل ان مثل هذا الفكر يتناقض مع

مع مبادىء العمل والتشريع الاسلامي .

ففي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان الأفراد يمارسون مختلف الأعمال المباحة - من زراعة ورعي وتجارة وبعض المهن التي يجيدونها - بمحض حريتهم واختيارهم - ولم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أوجب على فرد الدخول في عمل ليس له فيه اختيار ، أو منعه من عمل مباح اختار الدخول فيه . وقد كان الأفراد يجنون ثمرة هذه الأعمال ويختصون بها وحدهم فقد تملك الصحابة الأموال على اختلافها وتوسعوا في هذه الملكيات(١) . ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم مايفيد أنه عمل على محاربة هذه الملكيات أو القضاء عليها ، بل نقل عنه مايفيد وجوب صيانة هذه الأملاك وحرمة الاعتداء عليها وفرض العقوبات على المعتدين (٢) ، مادام أن أصحابها اكتسبوها من المباح ، ويعملون على انفاقها في المباح ، ويؤدون الحقوق الشرعية الواجبة فيها ، وفي مقدمتها حق الزكاة . وقد نشأت حرية السوق الى جانب حرية الأفراد في التعامل في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، اذ لم يزل السوق يعمل بموجب قانون العرض والطلب ، فترتفع الأسعار وتنخفض بحسب الكمية المعروضة من السلع ومقدار الطلب عليها ، دون أن ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه تدخل للتأثير في حرية السوق وسير السعر الطبيعي ، بل الذي نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك ، مما يفيد التأكيد على حرية السوق ، ووجوب المحافظة عليها وحرمة التدخل للتأثير فيها ، فقد روى أصحاب السنن عن أنس - رضي الله عنه قال :" قال الناس : يارسول الله غلا السعر ، فسعر لنا ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، واني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة من دم ولا مال " (٣) . فامتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن التسعير مع وجود

---

(١) انظر : الشيخ عبد الحي الكتاني ، التراتيب الادارية : ٢ / ٣٩٧ .

(٢) انظر مايأتي في مبحث مشروعية الملكية الفردية ص (٥٤٢)

(٣) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٥ / ٩٢ . وانظر أحكام التسعير في الاسلام مفصلة في مبحث نظام السوق في الاسلام ودور الدولة فيه فيما يأتي ص ٤٢٦

الغلاء ، ووصفه للدخول في ذلك بأنه ظلم ، يدل على حرصه صلى الله عليه وسلم على بقاء السوق خالية من تدخل السلطة في قوانينها ومسارها الطبيعي ، والذي متى بدأ لا يمكن أن يقف عند حد ، وقد يصل الى الغاء حرية السوق تماما والغاء حرية الأفراد الاقتصادية كذلك . وكما امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن التدخل في حرية السوق بالتسعير فقد منع صلى الله عليه وسلم الأفراد جميعا من أي عمل من شأنه أن يؤثر في حرية السوق واعتبر هذا العمل لاغيا ومن حق الدولة أن تعمل على ابطاله كالاحتكار أو الغش والتدليس ونحو ذلك ، حتى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتفقد الأسواق بنفسه ، ويمنع جميع صور الغش والمعاملات الفاسدة[1] وقد استمر العمل بهذا المنهج المأخوذ من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في زمن الخلافة الراشدة ، فبقيت حرية الأفراد في التعامل وحرية السوق وحرية الملك والتصرف فيه ، هي الأصل الذي يجري العمل به ، كما كان عليه الأمر زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون أن يقوم أحد من الخلفاء الراشدين بدور يصح أن يوصف بأنه قد أدى الى الغاء هذا الأصل أوقيده بقيود تخرجه عن طبيعته .[2] . وقد روى أبو داود عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه قال : " اني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم فمن فعل به غير ذلك فليرفعه الى أقصه منه[3] . " فليست مهمة الولاة

---

(١) انظر مبحث الحسبة فيما يأتي ص(٢٨٩)

(٢) قد استدل بعض الباحثين في الاقتصاد الاسلامي في الوقت الحاضر ببعض الروايات المنقولة عن عمر ـ رضي الله عنه ـ في مسائل كثيرة على اباحة كثير من أساليب التدخل في النشاط الاقتصادي ، كالتأميم وتحديد الملكية ونحو ذلك . وسيأتي ذكر هذه الاستدلالات وبيان وجه الحق فيها ، وان مذهب ـ عمر رضي الله عنه ـ لا يخرج عما كان عليه العمل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وزمن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ . انظر مباحث : حكم توظيف الأموال واستثمارها . حكم التأميم ، حكم تحديد الملكية فيما يأتي

(٣) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٦/ ٣٣٧ .

في نظر عمر -رضي الله عنه - هي ارهاب الأفراد والاستيلاء على أموالهم بل مهمتهم أسمى من ذلك وهي اقامة العدل وحفظ الحقوق واستيفاء الدين وقد نقل ابن الجوزي هذا الأثر عن عمر رضي الله عنه ،وفيه زيادة من قول عمر وهي :" .... ألا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم "[1] فتسلط الدولة على الأفراد وارهابهم واذلالهم محرم شرعا ومنع الدولة الأفراد من أخذ حقوقهم يؤدي في نظر الخليفة عمر -رضي الله عنه - الى الكفر . ولا شك أن حق الفرد في ممارسة حريته الاقتصادية التي منحها اياه الشرع ، يأتي في مقدمة هذه الحقوق ،كما هو ظاهر من الأثر السابق المروي عن أبي داود . بل قد أشار عمر -رضي الله عنه - الى ثبوت حق الحرية للفرد سواء كانت حرية اقتصادية أم غيرها وأنه لايحل للسلطة انتهاك مثل هذا الحق على العموم ، كما في قصة المصري الذي ضربه محمد بن عمرو بن العاص ،فاشتكى الى الخليفة عمر بن الخطاب ، فأمر بالقصاص من الجاني ،ثم قال لابيه عمرو بن العاص -رضي الله عنه - وكان واليا على مصر :" أيا عمرو ،متى استعبدتم الناس ،وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ "[2]

وقد روى الطبري بسنده المحاورة التي جرت بين عثمان بن عفان وأبي ذر الغفاري -رضي الله عنهما - ،حينما خرج أبو ذر بمذهبه في شأن ادخار الأموال وجمعها [3] ،وفيها أن عثمان رضي الله عنه -قال :" يا أبا ذر ،ما لأهل الشام يشكون ذربك ؟ [4] فأخبره أنه لا ينبغي أن يقال : مال الله ،ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا . وقال : يا أبا ذر عليّ أن أقضي ما عليّ ،وآخذ ما على الرعية ،ولا أجبرهم على الزهد ،وأن أدعوهم الى

---

(١) مناقب عمر بن الخطاب : ٩٥ .
(٢) ابن الجوزي ،مناقب عمر بن الخطاب : ٩٩ . وانظر : السيوطي ،حسن المحاضرة : ١١/٢ .
(٣) انظر مذهب أبي ذر ومناقشته فيما يأتي ص (٥٩٢)
(٤) أي حدة لسانك وقسوتك .

الاجتهاد والاقتصاد " (١)

ففى قول عثمان - رضى الله عنه - : على أن أقضى ماعلى ، وآخذ ماعلى الرعية . . . الخ اجمال دقيق لوظيفة ولى الأمر الحقيقية فى مثل هذا الشأن . ويمكن تبيين هذه الوظيفة من خلال مبدأين رئيسيين فى قول عثمان هذا ، وهما :

الأول : قوله :" على أن أقضى ماعلى ، وآخذ ماعلى الرعية " فهذه هى وظيفة الدولة الرئيسية ، حيث يلزمها أداء الحقوق التى عليها كاملة من تطبيق شريعة الله فى الأرض وحماية أمن الأفراد وديار الاسلام ومنع جميع التصرفات غير الشرعية ، ونحو ذلك من الوظائف التى يلزم الدولة فى الاسلام القيام بها ، وكذا استيفاء الحقوق التى على الأفراد بالزامهم بأداء جميع الواجبات الشرعية التى فرضت عليهم .

الثانى : قوله :" ولا أجبرهم على الزهد ، وأن أدعوهم الى الاجتهاد والاقتصاد " فاذا قام الأفراد بأداء الحقوق الواجبة عليهم شرعا ووقفوا عند حدود الشرع ، فان دور الدولة حينئذ يقف فى حدود عدم الجبر والزام الأفراد بما لم يلزمهم به الشرع ، وعدم التخلى عن الارشاد ، بل ان الدولة تتابع نشاطات الأفراد المباحة وترشدهم الى الطرق السليمة وتعينهم على ذلك .

فهذه هى الصورة الصادقة لدور الدولة وللحرية الاقتصادية التى أتى بها الشرع التى تتمثل فى أداء الدولة للحقوق الشرعية التى عليها واستيفائها للحقوق التى على الأفراد ، وماعدا ذلك يبقى على الاباحة وتبقى

---

(١) تاريخ الطبرى : ٤ / ٢٨٤ . وانظر : صادق ابراهيم عرجون ، عثمان ابن عفان : ١٤١ . منير محمد الغضبان ، أبو ذر الغفارى الزاهد المجاهد : ١٩٤ .

حرية الأفراد فى التصرف حينئذ مكفولة من قبل الدولة ،على أن لا تتخلى الدولة عن الارشاد والتوجيه والمتابعة والتخطيط فى حدود عدم الجبر واهدار حقوق الأفراد .

ثم استمر العمل بهذا الأصل فى زمن دول الاسلام المتعاقبة حيث ظهر المجتهدون وفقهاء المذاهب ودونت الشريعة ، وألفت الكتب المتخصصة لبيان عمل الولاة ، ولبيان عمل جهاز الحسبة ،الذى ظهر ونشأ لتطبيق الدور الشرعى للدولة فى مراقبة النشاط الاقتصادى . كل ذلك ولا تجد من يقول أو يعمل بمخالفة هذا الأصل ،أو اعطاء الدولة دورا أوسع للتأثير على نشاط الأفراد وحرية الأسواق .

ويمكن التأكد من هذا القول من خلال النظرة فى المذاهب الفقهية التى عرفت وجرى تطبيقها والعمل بها ، ومن خلال آراء فقهاء هذه المذاهب والآثار التى نقلت عنهم . فالتسعير مثلا بصفته أحد أوجه التدخل الرئيسية فى حرية السوق ـ يعتبر محرما عند الأئمة الأربعة (١) . وقد نقل عن الامام الشافعى ـ رحمه الله ـ قوله :" ان الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئا منها بغير طيب أنفسهم ،الا فى المواضع التى تلزمهم (٢)" وقد توسع الامام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ فى مسألة حرية العقود والشروط توسعا يدل على مقدار مامنحته الشريعة للأفراد من حرية فى التصرف والتعامل ، وهذا التوسع منه ـ رحمه الله ـ لم يكن مجرد رأى واجتهاد ،بل هو أخذ بالسنة والآثار التى اطلع عليها والتى تثبت هذه الحرية . (٣)

وقد كان الامام أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ أكثر الأئمة أخذا بمبدأ الحرية

---

(١) انظر مبحث آراء الفقهاء فى حكم التسعير فيما يأتى ص (٢٩٤)
(٢) مختصر المزنى على هامش الأم : ٢ / ٢٠٩ .
(٣) انظر مبحث حريات العقود والشروط فيما يأتى ص (٢٦٦)

الاقتصادية للأفراد ، حتى أنه يصح أن يقال ان هذا الامام قد وصل فى بيان مقدار ما منحته الشريعة للأفراد من حرية اقتصادية ، درجة قد تتجاوز ما وصل اليه كثير من الآخذين بهذا المبدأ فى النظم الاقتصادية الحديثة . تجد ذلك ظاهرا فى عدة مسائل منقولة عنه . فمن ذلك مثلا مسألة الحجر ، فلا يصح شرعا ـ فى نظر أبى حنيفة ـ الحجر على الحر العاقل البالغ ، مهما أدت اليه تصرفاته من سرف وتبذير ، لأن هذا الحجر يلغى حرية الفرد فى التصرف ، وهذه الحرية هى فى نظر أبى حنيفة من أفضل النعم التى منحها ابن آدم ، فلا يصح الغاؤها من أجل المحافظة على نعمة أخرى دونها ، كنعمة بقاء المال فى يد الانسان . وأيضا فان المحافظة على الحرية الاقتصادية للفرد هى محافظة على كرامة الفرد وصفته الانسانية ، فاذا حجر عليه ومنع الفرد من ممارسة هذه الحرية فقد منع من هذه الصفة وألحق بالبهائم التى لا تملك من أمرها شيئا ، ولم يقتصر أبو حنيفة فى أخذه بمبدأ الحرية الاقتصادية على مجرد النهى عن الحجر على السفيه والمبذر ، بل لقد ذهب الى منع الحجر على المدين المفلس ، حتى وان كان ما يملكه من المال لا يفى بمقدار الدين الذى عليه . (١)

ومثل مسألة الحجر عند أبى حنيفة مسألة حرية المالك فى التصرف فيما يملك حتى وان أدى هذا التصرف الى الاضرار بالآخرين ، مادام أنه يتصرف فى ملكه تصرفا أباحه له الشرع ، وذلك لأن المالك مطلق التصرف فى حقه الخاص فلا يصح الحجر عليه من أجل المحافظة على حقوق الآخرين (٢) . وقد عبر عن مذهب أبى حنيفة هذا فى مسألة الحرية الاقتصادية بعض فقهاء المذهب من بعده ، كقول الكاسانى : " حكم الملك ولاية التصرف للمالك فى المملوك باختياره ليس لأحد ولاية الجبر عليه الا لضرورة ، ولا لأحد ولاية المنع عنه وان كان يتضرر

---

(١) انظر ماتقدم فى مبحث دليل الحجر ص (١٣٧)
(٢) وهو أيضا مذهب الامام الشافعى ـ رحمه الله . انظر ما يأتى فى حكم هذه المسألة فى مبحث حرية الملكية . ص (٥٦٨)

بـــه ،الا اذا تعلق به حق الغير[١] فهذا نص في بيان أن الحرية الاقتصادية هي الأصـــل المعمول به في التشريع الاقتصادي الاسلامي ،وهو ماعبر عنه بولايـة التصرف في المملوك بالاختيار ،أي باختيار المالك وحريته في التصرف بأنواع التصرفات المباحة . وهو أيضـــا نص في بيان أن تدخـل الدولة في النشاط الاقتصـــــادي للأفراد يمتنع في الاسلام من حيث الأصـــل ،وهو ماعبر عنه بولاية الجبر على التصرف أو ولاية المنع عنه . وتجد مثل هـذا واضحا في قول السرخسي :" ليس للامــــام ولايــة النظر في الملك الخاص لانسان بتقديم غيره فيه عليه ،بل هو في ذلـــــك كسائر الرعايا ، وانما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخـــــوف الهلاك على المسلمين ،بشرط العوض كما يكون لصاحب المخمصـة " (٢) فبيـــــن أن الأصـــل في الشرع أن الدولة لا تملك حق النظر والتصرف في الأملاك الخاصة بل هي في ذلك من حيث الأصـــل تستوي مع غيرها من الناس الآخرين الــــــذيـن لا يملكون هـذا الحـــق .

فاذا تبين هـذا النظر الفقهي من أقوال الفقهاء وآرائهم ،فانه يصح أن يقال ان السلطة في هـذا العـهـد لم تخرج عن موجب هـذا الأصـل ،وانمــــا عملت بما وصـــل اليه الفقهاء وأثبتوه وأصبح عمل السلطة بمقتضاه . فـهـذا الخليفـة هارون الرشيـــد يطلب من الفقيه أبي يوسف أن يضع له كتابا يرشـــده فيه لمســـــألة من أهـــم المسائل المتعلقة بوظائف السلطة ،وهي مسألة الأموال من حيث معرفـــة مصادرهـــا في الشرع وطرق جمعـها وانفاقها ،فوضع له أبو يوسف كتاب الخراج (٣) . وقد ضمّنه وجوب مراعاة السلطة للعـدل والابتعاد عن ظلم الرعية والمحافظـــــــة

---

(١) بدائع الصنائع : ٨/ ٤٠١٢ .

(٢) المبســـوط : ٢٣/ ٢٠٣ .

(٣) جاء في مقدمة كتاب الخراج لأبي يوسف قوله :" ان أمير المؤمنين أيده اللـه تعالى سألني أن أضع له كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج والعشـــور والصدقات والجوالي (الجزية) وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به ،وانما أراد بذلك رفع الظلم عن الرعية والصلاح لأمرهم . . . ص ٣

على حقوق الأفراد التى ثبتت من خلال النصوص والآثار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأئمة السلف . وذكر أنه ليس من حق السلطة أن تعتدى على أموال الأفراد بغير حق ، كقوله : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف " (١) وأيضا فقد ألغت الكتب العديدة المتعلقة بوظائف السلطة بصفة عامة ، كالاحكام السلطانية للماوردى ، والأحكام السلطانية لأبى يعلى ، والكتب المتعلقة بوظيفة السلطة المالية ، ككتاب الأموال لأبى عبيد وكتب الخراج ليحيى بن آدم وقدامة ابن جعفر وابن رجب وغيرهم . . وكذا كتب الحسبة المتعلقة بوظيفة الدولة فى مراقبة النشاط الاقتصادى ، ولا تجد فى هذه الكتب جميعا ما يخرج عن الأصل المتقدم المعمول به منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل تجد فيها ما يؤيد هذا الأصل ، فتجد مثلا أنهم ينهون عن التسعير وينصون على حرمته (٢) وفى كتاب معالم القربة فى أحكام الحسبة :" ولا يجوز للمحتسب تسعير البضائع على أربابها ، فان المسعر هو الله تعالى فلا يتصرف فيه الامام والوالى " (٣)

فاذا تبين أن العمل بهذا الأصل لم يزل جاريا فى التاريخ الاسلامى منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فان هذا لا يمنع أن تكون بعض التجاوزات لهذا الأصل قد حدثت فى بعض الأوقات ، سواء أكانت هذه التجاوزات من قبل السلطة أم كانت من قبل الأفراد . فقد تقوم السلطات فى بعض الأوقات بالعمل على التأثير على الحرية الاقتصادية للأفراد ، أو توسيع دورها فى الاقتصاد كالقيام بانتاج أو بيع بعض السلع ونحو ذلك . وقد يقوم الأفراد بتجاوز حدود حريتهم الى التأثير على حريات الآخرين أو التأثير على

---

(١) الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .
(٢) انظر : أبو يوسف ، الخراج : ٤٩ . الماوردى ، الأحكام السلطانية : ٢٥٦ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٣٠٣ . يحيى بن عمر أحكام السوق : ٤٤ .
(٣) ابن الأخوة ، معالم القربة فى أحكام الحسبة : ١٢٠ .

حرية السوق مثلا بالاحتكار أو ممارسة مختلف التصرفات الممتنعة شرعا . الا أن وجود مثل هذه التجاوزات لا يعنى أن العمل بأصل الحرية الاقتصادية قد تم الغاؤه ،أو أن هذا التجاوز قد أصبح هو الأصل ،أو أن أهل الفقه والفكر قد أقروا هذه التصرفات ،بل ان هذا التجاوز لا يعدو أن يكون موقوتا ببقاء أصحابه ممقوتا من قبل أهل الفقه والفكر .

ويمكن فيما يلى الاشارة الى أراء ثلاثة من أعلام الفقه والفكر الاسلامى ،وقد أثبتوا هذا الأصل المتقدم فى الفكر الاسلامى وأشاروا الى التجاوزات التى يمكن أن تحدث للتأثير على هذا الأصل أو الغائه ، سواء أكانت من قبل الدولة أم من قبل الأفراد ،وماهى الحلول الشرعية فى مثل هذه الأحوال . وهؤلاء الأعلام هم ،ابن تيمية ،والشاطبى ،وابن خلدون .

أولا : ابن تيميـــة (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) :

لقد تعرض ابن تيمية فى كتاباته العديدة لكثير من مسائل الحريـــة الاقتصادية وتدخـل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وخصوصـا فـــى كتابه الحسبة فى الاسـلام [١] . وقد قـــرر هـذا الفقيه الكبير الأصـــل المتفـق عليه المعمول به فى التشريع الاقتصادى الاسلامى . وهـــو ثبوت الحرية الاقتصادية للأفراد ، وحقهم فى التصرفات المباحة والكسـب المباح ، وحرمة الاعتداء على أملاكهم الشرعية ونحو ذلك .

ويمكن التمثيل لتقرير هذا الأصـل من مذهب ابن تيمية بعدة أمثـــلة من آرائـه وأقواله ، فمن ذلك مثلا . . حديثه عن الأصـل فى المعاملات ، وهل هو الحـل أو الحرمة ؟ فذكر أن الأصـل فى العادات ، وهى ما اعتـــاده الناس فيما بينهم من المعاملات المختلفة التى يحتاجون اليها - هو الاباحـة وأنه لا يصح المنع منها بلا دليـل ، لأن الأمر والنهى لله سبحانه وتعالى ، ثم قال بعد أن قـــرر هذه القاعدة : " واذا كان كذلك فالناس يتبايعـــــون ويستأجرون كيف شاءوا ، مالم تحرم الشريعـة ، كما يأكلون ويشربون كيف شـــاءوا مالم تحرم الشريعـة ، وان كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهـا ، ومالـم تحـد الشريعـة فى ذلك حـدا فيبقـون فيه على الاطـلاق الأصلـى [٢] ".
كما تحدث أيضـا عن حرية العقود والشروط ، فذكر أن الراجح هو اطــــلاق هذه الحرية للأفراد فى معاملاتهم وعقودهم ، وأنه لا يمتنع منها الا مــــا ورد الشرع بتحريمـه [٣] . ومن الأمثلة أيضـا حديثه عن مسألة الضرائب التـــى لم يرد الشرع بذكرها ، فأشار الى أن السلطة قد تتدخـل بفرض ضـــرائب

---

(١) تجد أراء ابن تيمية فى هذه المسائل ومناقشتها متناثرة فى عدة مباحـــث من هذه الرسالة كمبحث الضرائب ، وحرية العمل ، وحرية العقد والتسعير وتحديد الأجور . . ونحو ذلك . وسيتم هنا الاشارة الى هذه المسائـل فقط ، مع احالة تفصيلها لمواضعها من هذه الرسالة .

(٢) الفتاوى : ٢٩ / ١٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٢٦ . وانظر مايأتى ص (٧٧٤)

ليس لها أصل من الشرع ، ومثل لها فى وقته بضريبة العقار وسوق الغزل وذكر أن هذه الضرائب من الظلم البين (١) . . . وفى مسألة حرية السوق ذكر أنه لايصح التدخل فيها من قبل السلطة للتأثير على هذه الحرية . مادام أن قوانين العرض والطلب هى التى سائدة ، والتى عبر عنها بقوله : " فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر ، اما لقلة الشيء ، واما لكثرة الخلق ، فهذا الى الله فالزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها اكراه بغير حق " (٢) وقال أيضا : " ومعلوم أن الشيء اذا رغب الناس فى المزايدة فيه ، فاذا كان صاحبه قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم " (٣)

وكما تحدث ابن تيمية عن هذا الأصل المقرر فى الشريعة الاسلامية وعن عدم صحة تدخل الدولة للتأثير عليه بالأساليب غير الشرعية ، فقد تحدث أيضا عن التجاوزات التى يمكن أن تحدث من قبل الأفراد بالعمل على الاخلال بمبدأ الحرية ، وحرية السوق بالذات ، وذلك نحو القيام بالاحتكار والامتناع عن تقديم السلع لرفع السعر ، ونحو التواطؤ من قبل البائعين على رفع السعر ، أو التواطؤ من قبل المشترين على خفضه ، أو العمل على ابطال المنافسة وحصر البيع أو الشراء أو الانتاج فى طائفة معينة ونحو ذلك من التصرفات التى تؤدى الى التأثير على حرية السوق والغاء المنافسة بين الأفراد . وذكر أن مثل هذه التصرفات لا يحل شرعا . وأن العمل بمبدأ الحرية الاقتصادية فى الاسلام لا يعنى اطلاق هذه الحرية للأفراد ، بل هى حرية محدودة بحدود الشرع ، وبالتالى فان من حق الدولة حينئذ أن تتدخل لمنع جميع هذه التصرفات والعودة بنظام السوق الـ ـى

---

(١) الفتاوى : ٢٨ / ٥٩٠ . وانظر ماتقدم ص (٢٩٥)
(٢) الحسبة : ١٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٦ .

أصله وشكله الطبيعي . ولا يعتبر تدخلها في مثل هذه الحالة تدخلا في حرية الأفراد أو نقضا للمبدأ الأصلي ، لأنه تدخل يهدف لاعادة الحرية في مسارها الشرعي ، وقد تضطر الدولة في مثل هذه الحالة الى تسعير السلع والخدمات أو الأعمال أو نحو ذلك .

وآراء ابن تيمية في هذه المسألة لا تخرج عن مذهب الجمهور وعن المبدأ الأصل الذي سبق تقريره ، ولكن نظرا لأن أغلب هذه الآراء انصبت على مناقشة تجاوزات الأفراد لحدود الحرية ، وكيفية منع هذه التجاوزات من قبل الدولة ، فقد يفهم من ذلك أن مذهب ابن تيمية هو العمل بمبدأ التدخل أو تغليبه وجعله هو الأصل ، الا أن هذا الفهم خلاف الواقع بدليل أقواله وآرائه العديدة الدالة على تأييد مذهب الحرية الاقتصادية وبدليل أنه في مناقشاته لمسألة تدخل الدولة لم يخرج عن هذا الأصل كما سيتم توضيحه فيما بعد . (1)

———.................———

(1) سيأتي تفصيل أقوال ابن تيمية في شأن التسعير وتحديد الأجور ، وبيان أنه في هذه الأقوال لا يختلف منع الأصل الشرعي ومذهب الجمهور انظر مبحث نظام السوق ودور الدولة فيه ص (٣٨٢)

ثانيا : الشاطبى (... - ٧٩٠هـ) :

لقد ناقش الامام الشاطبى فى كتابه الموافقات كثيرا من المسائل المتعلقة بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، واضعا الأسس والمبادئ الرئيسية التى يمكن أن تنبنى عليها هذه المسائل . وقد جرت أغلب هذه المناقشات عند حديثه عن بيان قصد الشارع فى دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ، وحديثه عن المقاصد الشرعيه وتقسيمه لها الى قسمين : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . (١)

ويمكن هنا اجمال آراء الشاطبى المتعلقة بتأصيل مسألة الحرية الاقتصادية والتدخل ، فى النقاط الرئيسية التالية :-

(١) ذكر الامام الشاطبى ابتداءا أن التكليف شامل لجميع أفعال العباد وتصرفاتهم ، سواء ما كان منها مطلوب الفعل ، أو ما كان منها مطلوب الترك ، أو ما كان مباحا ، وعليه فان العبد فى دخوله تحت أحكام الشريعة المختلفة ، لا حرية له ولا اختيار من حيث الأصل ، فقال : " المقصد الشرعى من وضع الشريعة اخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا ، كما هو عبد لله اضطرارا . . . واذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهى العباد وأغراضهم ، اذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة : أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتهما لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ، اذ يقال له : افعل كذا ، كان لك فيه غرض أم لا ، ولا تفعل كذا ، كان لك فيه غرض أم لا . . . أما سائر الأقسام وان كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ، فانما دخلت بادخال الشارع لها تحت اختياره . . . " (٢) .

---

(١) انظر الموافقات : ٢ / ١٢٠ ومابعدها .
(٢) المصدر نفسه : ٢ / ١٢٠، ١٢٢ .

وشمول عنصر التكليف هذا لا يعني أن الفرد لا حق له ، ولا حرية في الشرع ، وانما يعني أن جميع تصرفات الفرد وكذا الدولة تدخل تحت دائرة التكليف وخطاب الشرع ، فالأفراد جميعا مكلفون ، فيلزمهم القيام بجميع ما أوجبه الشرع عليهم ، وترك جميع التصرفات غير المشروعة ، والوقوف داخل دائرة المباح . والدولة مكلفة أيضا ، فيلزمها الوقوف في حدود دائرة المشروع ، والتزام منهج التكليف .

وبالتالي فان جميع الحقوق الممنوحة للأفراد في الشرع ليست حقوقا ذاتية يكتسبها الفرد بنفسه ، وانما هي حقوق منحت له من الشرع ، ومن مالك الحقوق وواهبها ، وكان يمكن أن لا يمنحه الشرع حقا أصلا ، كما قال الشاطبي : " فان ما هو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، اذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا " (١)

فاذا أريد التعرف على حقوق الأفراد وحرياتهم أو على حقوق الدولة وسلطاتها ، فانه يلزم البحث أولا في أدلة الشرع ونصوصه وقواعده ، اذ أن هذه الحقوق والسلطات لا تعرف الا من طريق الشرع ، فليس في الشرع حرية مطلقة للأفراد ، ولا تفويضا عاما للسلطة في التصرف كما تشاء ، وانما الأمر يتوقف على الدليل الشرعي وخطاب الشرع ، فاذا منح هذا الدليل الفرد حقا لزم الاعتراف به ، وان منح الدولة سلطة لزمها القيام بموجبها ، فهذا هو معنى أن عنصر التكليف ودائرة الحلال والحرام والواجب هي مصدر الحريات والحقوق والسلطات في الاسلام . .

(٢) وبعد أن ذكر الشاطبي أن جميع تصرفات العباد تدخل تحت دائرة التكليف ، وأنه لا حرية للعبد من حيث هذا الدخول الأصلي ، أشار

---

(١) الموافقات : ٢ / ٢٣١ .

الشاطبى الى أن المقاصد الشرعية تنقسم الى قسمين : مقاصد أصلية ومقاصد تابعية ،ثم ذكر أن مسألة حق العبد وحريته واختياره الممنوحة له من الشرع ترتبط بهذا التقسيم ،وذلك على النحو التالى :

أ) ذكر الشاطبى أن المقاصد الشرعية الأصلية هى الضرورات المعتبرة فى الشرع وهى : حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعرض ،فيلزم العبد حفظ هذه المقاصد على منهج الشرع ،فلاحظ للعبد ولا حرية ولا اختيار له فى ترك ذلك ،ثم قال :" ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ،ولحيل بينه وبين اختياره فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ محكوما عليه فى نفسه "(١)

ب) أما المقاصد التابعة التى أتى بها الشرع فقد ذكر الشاطبى أنها هى المقاصد التى للعبد فيها حظ وله فيها حرية واختيار وذكر أن الشرع قد ترك تحصيل هذه المقاصد لجانب الفطرة المغروزة فى الانسان ،وهذه المقاصد تشمل أغلب جوانب أمور المعاش والكسب والسعى فى تحصيل الأمور الدنيوية . فمن قوله فى هذا :" وأما المقاصد التابعة فهى التى روعى فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا انما يصلح ويستمر بدواع من قبل الانسان تحكمه على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره ،فخلق له شهوة الطعام والشراب اذا مسه الجوع والعطش ليحركه ذلك الباعث الى التسبب فى سد هذه الخلة بما أمكنه ،وكذلك خلق له الشهوة الى النساء لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها ،وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والمسكن . . ." (٢) . وقال أيضا :" . . قد تحصل اذا أن الضروريات ضربان

---

(١) المصدر نفسه : ٢ / ١٢٧ .
(٢) الموافقات : ٢ / ١٢٨ .

: أحدهما ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الانسان بمصالح نفسه وعياله فى الاقتيات واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحق بهما من المتممات كالبيوع والاجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التى تقوم بها الهياكل الانسانية . . " (١)

جـ) ثم أشار الشاطبى بعد ذلك الى أنه نظرا لوجود الفطرة والغريزة فى الانسان التى تدعوه الى تحصيل هذه المقاصد التابعة فان الشرع لم يؤكد طلب هذه الأمور من الأفراد وانما أحالهم فيها الى ما جبلوا عليه من غريزة وفطرة ،فقال :" فلما كان للانسان فيه حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه الى طلب ما يحتاج اليه ،وكان ذلك الداعى قويا جدا بحيث يحمله قهرا على ذلك ،لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة الى نفسه ،بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب ،بل كثيرا ما يأتى فى معرض الاباحة ،كقوله : (وأحل الله البيع) (٢) (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) (٣) (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) (٤) (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) (٥) (كلوا من طيبات مارزقناكم) (٦) وما أشبه ذلك . مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثموا ،لأن العالم لا يقوم الا بالتدبير والاكتساب ،فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلّة من الداعى الباعث على الاكتساب " (٧) .

---

(١) المصدر نفسه : ٢ / ١٢٩ .
(٢) البقرة : ٢٧٥ .
(٣) الجمعة : ١٠ .
(٤) البقرة : ١٩٨ .
(٥) الأعراف : ٣٢ .
(٦) طه : ٨١ .
(٧) الموافقات : ٢ / ١٣٠ .

د) ثم أشار الامام الشاطبى الى أن الفرد وهو يقوم بتحصيل حظه من هذه الأمور المعاشية بدافع من فطرته وغريزته لا بد له أن يلتزم بالحدود الشرعية ، فان الاختيار والحرية التى منحت له فى التصرف فى هذه الأمور تقتصر على المسائل المباحة وفى حدود الشروط والأسباب الشرعية ، فلا حرية للفرد فى تجاوز المشروع من هذه المقاصد ، حيث قال : " ان طلب الانسان لحظه حيث أذن له لابد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فان طلب الحظ اذا كان مقيدا بوجود الشروط الشرعية وانتفاء الموانع الشرعية ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج فى نفسه عن مقتضى حظه ، ثم ان معاملة الغير فى طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الاحسان اليه فى المعاملة والمسامحة فى المكيال والميزان ، والنصيحة على الاطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة غبنا يتجاوز الحد المشروع ، وأن لا تكون المعاملة عونا على ما يكره شرعا ، فيكون طريقا الى الاثم والعدوان " (١)

هـ) ثم أشار الشاطبى الى أن الفرد اذا حصل هذه الحظوظ الدنيوية من طريق مشروع وأدى الحقوق الشرعية فيها فان من حقه حينئذ أن يستبد بها ويحتجزها لنفسه ، فتصبح حقا صرفا له ليس من حق أحد أن ينتزعها منه ، فقال : " ... لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه فى عمله وجعله المقدم على غيره ، حتى انه ان أراد أن يستبد بجميعه كان سائغا ، وكان له أن يدخره لنفسه ويبذله لمصلحة نفسه فى الدنيا أو فى الآخرة ، فهى هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها وهو - إن أخذها بالاذن وعلى مقتضى حدود الشرع - فانما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له . وبالقصد الذى أبيح له القصد اليه " (٢)

---

(١) المصدر نفسه : ٢ / ١٣٥ .
(٢) الموافقات : ٢ / ١٣٥ .

و) ثم أشار الشاطبى الى مسألة فى غاية الأهمية وهى نفى وجود التعارض من حيث الأصل بين مصلحة الفرد التى يسعى بنفسه لتحصيلها وبين مصلحة الجماعة ،بل يمكن تحقيق المصلحتين فى آن واحد ،فان الفرد وهو يسعى بفطرته وغريزته لتحصيل مصلحته الخاصة يكون فى الوقت نفسه قد نفع الجماعة بسعيه هذا . وهذه المسألة وان كانت منسوبة الى الفكر الاقتصادى الحديث (١) ، الا أنها مسألة قد أتى التشريع الاسلامى بموجبها ونص على ذكرها الامام الشاطبى نصا صريحا . فمن ذلك قوله عند ذكره للمقاصد الشرعية التابعة كالكسب والسعى فى طلب الرزق وأمور المعاش : " فأخذ المكلف فى استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض ،ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ،لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ،فطلب التعاون بغيره ،فصار يسعى الى نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ،وان كان كل أحد انما يسعى فى نفع نفسه " (٢) وقال فى موضع آخر :" فالحاصل أن هذا الضرب قسمان : قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ،كقيامه بمصالح نفسه مباشرة (٣) وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ فى الغير ،كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد والاكتساب بما للغير فيه مصلحة ،كالاجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات ، فالجميع يطلب الانسان بها حظه ،فيقوم بذلك حظ الغير ،خدمة دائرة بين الخلق ،كخدمة بعض أعضاء الانسان بعضا ،حتى تحصل المصلحة للجميع ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس

---

(١) وهى فكرة اليد الخفية التى أشار اليها الاقتصادى الشهير سميث وسار بموجبها الفكر الاقتصادى الكلاسيكى .

(٢) الموافقات : ٢ / ١٢٨، ١٢٩ .

(٣) وهذا القسم لا يخلو من تحقيقه لمصلحة الجماعة ،على اعتبار أن الجماعة ماهى الا مجموعة أفراد .

المباشر ، وهذه حكمة بالغة " (١)

ز) وأخيرا فقد أشار الشاطبي الى فكرة أخرى مهمة وهي فكرة تقسيم العمل ، فذكر أن الفرد وان كان قد فطر على امكانية التصرف في الأوجه المختلفة من أمور المعايش والمكاسب والمهن ، الا أن الأفراد لا يتساوون في ذلك ، وانما لكل فرد موهبة واستعداد خاص فطر عليه ، وأن الفرد يزداد مهارة وخبرة على مر الزمن بواسطة التعليم والتدريب على مافطر عليه . فيتخصص كل فرد فيما هو أقدر على فعله من غيره ، ومالديه فيه موهبة واستعداد فطري (٢) . يقول الامام الشاطبي في ذلك عند حديثه عن فروض الكفاية :" وذلك أن - الله عز وجل - خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم ، لافي الدنيا ولا في الآخرة ، ألا ترى الى قوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا . .) (٣) ، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع مايستجلب به المصالح وكافة ماتدرأ به المفاسد ، انهاضا لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الالهامية ، لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ، كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أوالعلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية ، وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال ، فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهيأ تلك التهيئة ، فلا يأتي زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه في أوليته ، فترى واحدا قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر

---

(١) الموافقات : ٢ / ١٣٠ .

(٢) وقد نسبت فكرة تقسيم العمل هي الأخرى الى آدم سميث والى علم الاقتصاد الحديث .

(٣) النحل : ٧٨ .

لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها ، وآخر للصراع والنطاح ، الى سائر الأمور . . ." (١)

ثم أشار الشاطبي الى أنه يلزم المعلمين ونحوهم من الناظرين في أمور التربية أن يلاحظوا هذه المواهب والاستعدادات وأن يوجهوا الأفراد بموجبها حتى يصلوا فيها الى الغاية والاتقان ثم يخلى السبيل أمامهم لممارسة الأعمال والمهن التى أتقنوها وتخصصوا فيها ، فقال : " ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ، فيراعونهم بحسبها ويراعونها الى أن تخرج فى أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط ، ثم يخلى بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية ، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية " (٢)

وخلاصة ما تقدم من أقوال الشاطبي فى هذه المسألة هو أن المقاصد الشرعية قسمان ، قسم ليس للمكلف فيه حظ ولذا أتت نصوص الشرع لتأمر به أو تنهى عنه ، لأن الفرد لا يفعل ذلك من عند نفسه ، فمن ذلك أنواع الفروض والواجبات الشرعية المختلفة ، كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحو ذلك وهذا القسم لا حرية للفرد فيه ولا اختيار ، وانما هو مجبر على الاتباع والقيام بما فرض عليه . أما القسم الآخر فهو القسم المتعلق بأمور المعاش والمقاصد الدنيوية ، وهذا القسم فيه للانسان حظ عاجل لذا فقد اقتضت الحكمة الالهية أن يفطر الأفراد ويجبلوا على حب القيام به والسعى لأجله من عند أنفسهم دون أن يؤمروا بذلك ، فيتخصص كل فرد فى القيام بالعمل الذى لديه فيه استعداد وموهبة فطرية . وبالتالى فقد ترك الشرع لكل فرد حرية

---

(١) الموافقات : ١/١١٥ .
(٢) المصدر نفسه : ١/١١٥، ١١٦ .

السعى والعمل والاختيار فى هذا القسم ، وأوكله فى ذلك لجانب الفطرة والغريزة ، مع تقويم هذه الفطرة وتهذيبها وتوجيهها بما لا يضر بمصلحة الفرد والمجتمع . فاذا قام كل فرد بالسعى لتحقيق مصلحته فى حدود الشرع ، فانه بذلك يحقق مصلحته ومصلحة المجتمع معا ، وهو وان لم يرد بسعيه هذا سوى تحقيق مصلحته الا أن مصلحة المجتمع تتحقق تبعا ، وهذه سنة الهية وحكمة بالغة .

وبالتالى يصح أن يقال ان التشريع الاسلامى وان كان مهيمنا على جميع تصرفات العباد وأن الفرد مطلوب منه الدخول تحت دائرة التكليف جبرا الا أن التكليف الشرعى أتى موافقا لجانب الفطرة الانسانية متمشيا مع مبادئها وأنه لا تناقض فى الشرع بين جانب التكليف وجانب الفطرة ، وما ذلك الا لأن واضع التكليف والشرع هو خالق الانسان نفسه وواهبه غرائزه وفطرته .

ثالثـا : ابن خـلدون (٧٣٢- ٨٠٨ هـ) :

اذا كان ابن تيمية قد توسع في مناقشتة حق الدولة في التدخل في الحرية الاقتصادية الفردية حينما تتجاوز حدودها الشرعية ، فان ابن خلدون قد ناقش القضية الأخرى في هذه المسألة وهي التجاوزات التي يمكن أن تقوم بها الدولة للتأثير على أصل الحرية الاقتصادية ، وقد فصل خطأ هذه التجاوزات وبين أضرارها الجسيمة التي تلحق بالاقتصاد . وهو في أقواله ومناقشاته يقرر الأصل المعمول به شرعا وهو الحرية الاقتصادية ويشرح مزاياه ، الا أنه نظرا لازدياد تدخل السلطة في عهده في الأنشطة الاقتصادية ، فقد ناقش هذا التدخل بتفصيل أكثر ، مبيّناً أساليبه الممكنة وآثاره الضارة ، مؤكدا على صحة المبدأ الشرعي القاضي بالمحافظة على الحرية الاقتصادية ، ويمكن هنا اجمال الآراء التي ذكرها ابن خلدون فيما يتعلق بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في ثلاث مسائل رئيسية هي : (١)

الأولى : أهمية الحرية الاقتصادية :

لقد أشار ابن خلدون الى أهمية الحافز الذاتي والدافع الشخصي لدى الأفراد لمواصلة أعمالهم ، ولهذا فقد ذكر أنه لابد من المحافظة على هذا الحافز وتنميته ، وهذه المحافظة تعني المحافظة على أهم عناصر الحرية الاقتصادية ، وهي حرية الملكية وحرية العمل وحرية السوق ، فان الفرد اذا منح هذه الحريات اندفع الى مواصلة العمل والانتاج وتحصيل النفع الخاص به وهو مايعود بالتالي بالنفع على المجموع . يقول ابن خلدون في فصل (الظلم مؤذن بخراب العمران) : " اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم

---

(١) تجد هذه الآراء مفرقة في كتابه المعروف بالمقدمة ، والذي جعله مقدمة لكتابه الكبير في التاريخ .

ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها ،لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم ،واذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك،وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب ،فاذا كان الاعتداء كثيرا عاما فى جميع أبواب المعاش ،كان القعود عن الكسب كذلك ،لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها ،وان كان الاعتداء يسيرا ،كان الانقباض عن الكسب على نسبته . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه انما هو بالأعمال وسعى الناس فى المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين ،فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت ايديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران ،وانقبضت الأحوال وابذعرّ الناس فى الآفاق من غير تلك الايالة فى طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت دياره وخرجت أمصاره ،واختل باختلاله حال الدولة والسلطان . . . ولا تحسبن الظلم انما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو مشهور ،بل الظلم أعم من ذلك ،وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه ،فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ،والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ،والمانعون لحقوق الناس ظلمة ،وغصاب الأملاك ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذى هو مادتها ،لاذهابه بالآمال من أهله . . . ومن أشد الظلامات وأعظمها فى افساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات فان الرعية المعتملين فى العمارة انما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك فاذا كلفوا العمل فى غير شأنهم واتخذوا سخريا فى معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ،فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم ،بل هو معاشهم بالجملة ،وان تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم فى العمارة وقعدوا عن السعى فيها جملة ،فأدى ذلك الى انتقاض العمران وتخريبه . . . وأعظم من ذلك فى الظلم وافساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس بشراء مابين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع

عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه في الشراء والبيع . . . وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق في البضائع ، وسائر السوقة وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه ، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات ، وتتوالى على الساعات وتجحف برؤوس الأموال ، ولا يجدون عنها وليجة الا القعود عن الأسواق ، لذهاب رؤوس الأموال في جبرها بالأرباح ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك ، فتكسد الأسواق ويبطل معاش الرعايا . . . ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله ، وشرع المكايسة في البيع والشراء ، وحظر أكل أموال الناس بالباطل سدا لأبواب المفاسد المفضية الى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش" (١)

من هذا النص يمكن استخراج عنصر رئيسي كرر ابن خلدون ذكره وأكد على أهميته واعتبره من أهم أسباب تقدم البلاد ونمو الاقتصاد والعمران ، وهو عنصر الحافز الذاتي والدافع الشخصي لدى الأفراد حين ممارستهم لمختلف الأعمال ، وقد عبر عنه بآمال الأفراد في الكسب والسعي ، فهذا العنصر هو الداعي الرئيسي لدى الأفراد لمواصلة كسبهم وجدهم ، فاذا عملت الدولة على القضاء على هذا العنصر أو اضعافه فقد عملت على القضاء على أهم عنصر في العمران ، لأن الأفراد اذا ذهبت آمالهم في الكسب قعدوا عنه وتراخوا وتكاسلوا في بذل الجهد وقد ينتقلون من البلد بالهجرة الى مناطق أخرى وبقدر الاعتداء على هذا العنصر يكون النقص في العمران ونمو البلد في نظر ابن خلدون . وبالتالي فانه لابد من المحافظة على هذا العنصر وصيانته وترك الاعتداء عليه وهذا هو معنى الحرية الاقتصادية أي ترك الأفراد يعملون ويكسبون ويتعاملون فيما بينهم بحرية دون اعتداء . وقد ذكر ابن خلدون أن الاعتداء على الحافز الذاتي أو بمعنى آخر الاعتداء على الحرية

---

(١) المقدمة : ٢٨٦ - ٢٩٠ .

الاقتصادية يمكن أن يظهر فى عدة أساليب وطرق كمصادرة الأملاك وتأميمها وفرض الضرائب الجائرة بغير وجه حق ، والاجبار على العمل بدون مقابل والتدخل فى السوق والأسعار بفرض الأسعار الجبرية التعسفية ونحو ذلك من صور التدخل التى يأتى تفصيلها فى المسألة التالية .

الثانيــة : تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى :

والمسألة الثانية التى اشتملت عليها آراء ابن خلدون فيما يتعلق بموضوع الحرية والتدخل هى مسألة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، فقد أشار ابن خلدون الى هذه المسألة ذاكرا أهم الأسباب التى تدعو الدولة للتدخل فى النشاط الاقتصادى ، مشيرا الى أهم الأساليب التى يمكن أن تتبعها ، وأهم الآثار التى يمكن أن تتبع العمل بمثل هذه الأساليب فقال فى فصل (ان التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية) :" اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد من المال والجباية فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم . . . وتارة بالزيادة فى ألقاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل ، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان . وتارة باستحداث التجارة - والفلاحة للسلطان . . . فيأخذون فى اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله فى شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق ، ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد ، وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة ، فأولا مضايقة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فان الرعايا متكافئون فى اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى الى غاية موجودهم أو تقرب ، واذا رافقهم السلطان فى ذلك وماله أعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه فى شيء من

حاجاته . . . ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غصبا أو بأيسر ثمن ، أو لا يجد من يناقشه (١) في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه . . . وقد ينتهى الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأفراك والمتغلبين فى البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن مايشاؤون ويبيعونها فى وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن ، وهذه أشد من الأولى وأقرب الى فساد الرعية واختلال أحوالهم . ." (٢)

ومن هذا النص يمكن تلخيص الأمور التالية :-

(١) ذكر ابن خلدون أن أهم سبب يدعو الدولة للتدخل فى النشاط الاقتصادى هو حاجتها لتوسيع مواردها المالية لمقابلة نفقاتها المتزايدة . وقد ذكر ابن خلدون أن نفقات الدولة تميل الى الزيادة بمرور الزمن ، وذلك بسبب كثرة الانفاق على الحاجات الكمالية وزيادة عطاء السلطان والتوسع فى الجيوش ونحو ذلك . (٣) وهذا السبب الذى ذكره ابن خلدون لتدخل الدولة مازال هو السبب الرئيسى لمزاولة الدولة للأنشطة الاقتصادية فى الوقت الحاضر ، كامتلاك الأسهم والسندات ، واستغلال الثروات وانشاء الصناعات ونحو ذلك (٤) .

(٢) وقد عدد ابن خلدون الأساليب التى يمكن أن تتبعها الدولة للتدخل فى النشاط الاقتصادى ، ويمكن حصر الأساليب التى ذكرها كما وردت فى هذا النص وفى النص الذى سبق فى النقاط التالية :-

(أ) زيادة عدد الضرائب ومقدارها : فالدولة قد تزيد فى نسبة الضرائب

---

(١) هكذا وردت فى النسخة (يناقشه) ويمكن أن تكون (ينافسه)
(٢) المقدمة : ٢٨١ - ٢٨٣ .
(٣) المقدمة : ٢٨٠ .
(٤) د . محمد على نشأت ، الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون : ١٧٧ .

الموجودة ،أو تفرض ضرائب جديدة لحاجتها الى المال . وقد حذر ابن خلدون من هذه الطريقة ،وذكر أن زيادة مقدار الضرائب على الرعية وتعدد أنواعها يؤدى الى ضرر بالغ بالاقتصاد ،لما يؤدى اليه من ذهاب آمال الناس فى الاكتساب بسبب كثرة المغارم عليهم ،وبالتالى قلة أعمالهم وانتاجهم ،وذلك بخلاف تقليل العبء المالى على الأفراد ،فقد ذكر ابن خلدون أن ذلك يؤدى الى نشاط الأفراد وزيادة انتاجهم وبالتالى نمو الاقتصاد ،ومثل لذلك بالتكاليف المالية الشرعية ،فقال :" . . . ان الدولة ان كانت على سنن الدين فليست تقتضى الا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية وهى قليلة الوزائع . . . واذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه ،فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقلة المغرم "(١) ويقول فى موضع آخر :" . . . ان أقوى الأسباب فى الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن فبذلك تنبسط النفوس اليه ،لثقتها بادراك المنفعة فيه "(٢) ولا شك أن تقليل مقدار الوظائف سيدعو الدولة الى ضغط نفقاتها وتقليلها ما أمكن . .

(ب) ومن أساليب التدخل التى ذكرها ابن خلدون أسلوب التأميم والمصادرة ،وهو ما عبر عنه بقوله :" وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك عظامهم " وقد تحدث عن هذا الأسلوب بتفصيل أكثر فى النص السابق ،حيث ذكر أن مصادرة الأموال وانتهابها بلا سبب من أهم الدواعى لذهاب الآمال والحافز الذاتى لدى الأفراد الدافع للكسب والعمل ومواصلة الانتاج .(٣)

---

(١) المقدمة : ٢٧٩ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٨٠ .
(٣) انظر حكم التأميم فى الشرع فيما يأتى ص (٦٠٦)

(جـ) ومن أساليب التدخل أيضا ما ذكره ابن خلدون في النص السابق وهو التدخل في حرية الأفراد في ممارسة أعمالهم باختيارهم واقتضاء الأجور عليها ، وذلك بتسخيرهم واجبارهم على العمل دون مقابل ومن غير اختيار .(١)

(د) وقد تحدث ابن خلدون عن تدخل الدولة في حرية السوق كأحد أساليب التدخل في النشاط الاقتصادى وذكر أن مزاولة الدولة للنشاط الاقتصادى يدعوها لفرض الأسعار الجبرية للسلع دون مراعاة لقوانين العرض والطلب في السوق . كما ذكر في النص السابق أن تدخل الدولة في الأسعار يؤدى الى ذهاب الآمال واضعاف الحافز الذاتي لدى الأفراد لمواصلة الأعمال ،كما أنه يؤدى الى التأثير على عملية التصدير والتوريد ، وهى ماعبر عنها بقوله :" ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك " .

وقد أشار ابن خلدون الى نظام السوق في الاسلام ، وذكر أنه يجب أن يعتمد على منهج الشرع في ذلك ، وهو ماعبر عنه في النص السابق بلفظ " المكايسة " أى المساومة من قبل البائع والمشترى حتى يتفقون على سعر يرضى الطرفين ، ولا شك أن الأسعار متى توفرت حرية السوق ستحتكم لقانون العرض والطلب ، وهو ما أشار اليه بقوله :" فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى الى غاية موجودهم أو تقرب " فمزاحمة الأفراد لبعضهم وتنافسهم فيما بينهم دون تدخل من السلطة يؤدى الى أفضل النتائج الممكنة سواء من حيث الأسعار أم الانتاج كما أشار أيضا في مواضع أخرى من كتابه الى وجود عوامل كثيرة يمكن أن تؤثر في الأسعار كالعرض والطلب والقدرة الشرائية للأفراد ، فقال عند حديثه عن

---

(١) انظر حرية العمل في الاسلام فيما يأتى ص (٢٠٤)

أسعار السلع الكمالية فى المدن الكبار :" ثم ان المصر اذا كان مستبحرا موفور العمران كثير حاجات الترف ، توفرت حينئذ الداعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها على الحاجات قصورا بالغا ، ويكثر المستامون لها ، وهى قليلة فى نفسها فتزدهم أهل الأغراض ، ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها باسراف فى الغلاء لحاجتهم اليها أكثر من غيرهم ، فيقع فيها الغلاء " (١) فهو بهذا يشير الى زيادة أسعار سلع الترف ، نظرا لكثرة الطلب عليها فى المدن الكبيرة الغنية وعدم قدرة العرض على ملاحقته مع ارتفاع القدرة الشرائية لدى طالبيها .

(هـ) ولعل أهم أساليب التدخل التى اهتم بها ابن خلدون وفصل مناقشتها هو أسلوب مزاولة الدولة للنشاط الاقتصادى بنفسها كأن تقوم بالانتاج أو التجارة أو نحو ذلك . وقد ذكر أن هذا غلط عظيم وفيه ضرر بليغ يلحق مجموع الأفراد ويؤثر على اقتصاد البلد بصفة عامة . وقد أشار ابن خلدون الى بعض هذه الآثار الضارة كمزاحمة الناس فى أرزاقهم ، وابطال المنافسة ، وفرض الأسعار الجبرية للسلع التى تتعامل بها الدولة سواء أكانت سلعا تنتج فى الداخل أم مستوردة تتحكم الدولة فى أسعارها .

وفكرة منع السلطان وولاته من الاشتغال بالتجارة ونحوها فكرة قد أكد عليها أئمة المسلمين وفقهاؤهم من قبل (٢) . فقد كان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ينهى ولاته عن مزاولة التجارة ويعاقبهم على ذلك اذا علم أنهم استفادوا مالا بسبب ولايتهم . (٣) . وقد نقل ابن الأزرق عن عمر

---

(١) المقدمة : ٣٦٣ .
(٢) انظر : السيد محمد عاشور ، دراسة فى الفكر الاقتصادى العربى : ١٤٥ .
(٣) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ٤٢ .

ابن عبد العزيز - رضى الله عنه - أنه كتب الى بعض عماله : " ان تجارة الولاة لهم مفسدة وللرعية مهلكة ، فامنع نفسك ومن قبلك عن ذلك " (١) ونقل أيضا قول عبد الله بن عمر - رضى الله عنه - : " من أشراط الساعة تجارة السلطان " (٢) وفى كتاب الاشارة الى محاسن التجارة لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى : " اذا شارك السلطان الرعية فى متاجرهم هلكوا ، وان شاركوه فى حمل السلاح هلك" (٣) .

ويمكن أن يستفاد من هذه المسألة بيان مقدار ما أخذ به الفكر الاسلامى من الدعوة الى حصر نطاق القطاع العام فى أقل ما يمكن وعدم توسع الدولة فى انشاء الصناعات وممارسة الانتاج وتجارة الاستيراد والتصدير وتوزيع السلع ونحو ذلك ، فان مثل هذه الأمور فى النظام الاقتصادى الاسلامى من عمل الأفراد واختصاصهم وليست من اختصاص الدولة ولا من وظائفها الشرعية . وذلك لأن دخول الدولة فى مثل هذه الأعمال تؤدى - بالاضافة الى الآثار التى ذكرها ابن خلدون من مزاحمة الأفراد فى عيشهم والاحتكار وابطال المنافسة والتسعير الجبرى - الى ضرر بليغ بالانتاج سببه ضعف الحافز الذاتى لدى العاملين فى أجهزة الدولة والمتولين القيام بهذه الأعمال ، وهذا الحافز يعتبر - كما تقدم - من أهم أسباب بذل الجهد ومواصلة العمل وزيادة الانتاج وتطوير أساليبه .

الثالثة : دور الدولة فى النشاط الاقتصادى :

بالرغم من أن ابن خلدون قد ذكر أن الدولة يلزمها أن تكف عن التدخل فى الحرية الاقتصادية للافراد وعن ممارسة الأنشطة الاقتصادية

(١) بدائع السلك فى طبائع الملك : ١ / ٢١٥ .
(٢) المصدر نفسه . وفيه أيضا أن محمد بن كعب القرظى كان ينهى عمر بن عبد العزيز عن التجارة أثناء ولايته على المدينة ، وقال له : قال سول الله صلى الله عليه وسلم :" أيما وال تجر فى رعيته فقد هلكت رعيته " ولم أدر ما أصل هذا الحديث .
(٣) الاشارة الى محاسن التجارة : ٣٩ .

بنفسها ، الا أن هذا لا يعنى أن ابن خلدون ينكر أن يكون للدولة دور فى نمو الاقتصاد ومساعدتها فى ذلك . والفكرة الرئيسية التى ناقشها ابن خلدون فى هذا المجال هى مسألة نفقات الدولة والآثار التى يمكن أن تحدثها فى نمو الاقتصاد ، فيقول فى فصل (نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية) : " والسبب فى ذلك (أى فى نقص دخل الدولة بسبب نقص نفقاتها) أن الدولة والسلطان هى السوق الأعظم للعالم ، ومنه مادة العمران ، فاذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها فى مصارفها ، قل حينئذ ما بأيدى الحاشية والحامية وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة ، وهم معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم ، فيقع الكساد حينئذ فى الأسواق وتضعف الأرباح فى المتاجر ، فيقل الخراج لذلك . . . فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ، ومنه اليهم ، فاذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية ، سنة الله فى عباده "(١)

ففى هذا النص يلاحظ ابن خلدون أثر زيادة نفقات الدولة فى تنشيط حركة الاقتصاد ، وكذلك الأثر المعاكس الذى يمكن أن تؤدى اليه فكرة الاحتجان ، أى عدم انفاق أموال الجباية كلها والاحتفاظ منها بمخزون واحتياطى مثلا .

وقد أشار ابن خلدون أيضا فى فصل (أن الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها) الى أن الدولة يمكن أن تؤثر على نمو الصناعة بمشترياتها منها وطلبها عليها ، فقال : " ان الصنائع واجادتها انما تطلبها الدولة ، فهى التى تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها ، ومالم تطلبه الدولة وانما يطلبه غيرها من أهل المصر ، فليس على نسبتها ، لأن الدولة هى السوق الأعظم ، وفيها نفاق كل شىء . . . والسوقة وان طلبوا الصناعة

---

(١) المقدمة : ٢٨٦ . وانظر : ابن الأزرق ، بدائع السلك : ١ / ٢١٧ .

فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة " (١) .

والى جانب أثر طلب الدولة على نمو الصناعة ،فان نفقات الدولة أيضا لها في نظر ابن خلدون أثر في نمو الصناعة واجادتها ، قال في فصل (ان الحضارة فى الأمصار من قبل الدول) : " . . لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها . . . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا ،وخرجها في أهل الدولة ،ثم فى من تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر ،فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع فى سائر فنونه ،وهذه هى الحضارة " (٢) فنفقات الدولة تؤدى الى زيادة دخل الأفراد وبالتالى زيادة طلبهم على سلع الاستهلاك ،ومن ثم زيادة انتاج هذه السلع واجادتها من قبل أصحابها .

وفكرة ابن خلدون هذه عن نفقات الدولة وأثرها في نمو الاقتصاد لا بد من جمعها مع فكرته السابقة عن تخفيف الأعباء والتكاليف المالية على المنتجين ،بمعنى أن ابن خلدون يرى أن تعمل الدولة قدر الامكان على التخفيف من تحصيلها المالى ،وأن تعمل على انفاق جميع مايتحصل لديها من أموال دون أن تحتفظ ببعض هذه الأموال ،لأن قصور نفقات الدولة عن جبايتها يؤدى في نظر ابن خلدون الى الاخلال بسير النشاط الاقتصادى وفكرة ابن خلدون هذه تكاد تتفق مع ما أشار اليه فى الوقت الحاضر (كينز) من الأساليب التى يمكن أن تتبعها الدولة لمعالجة الركود الاقتصادى (٣) .

والى جانب الحديث عن نفقات الدولة وأثرها في نمو الاقتصاد فان ابن خلدون لم يدع الاشارة الى وظيفة الدولة الرئيسية فى الاقتصاد والتى جرى العمل بها في التاريخ الاسلامى ، وهى مراقبة النشاط

---

(١) المقدمة : ٤٠٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٦٩ .
(٣) لم يتحدث ابن خلدون عن مسألة التضخم ،وهى تستلزم تقليل الدولة لمقدار نفقاتها .

الاقتصادى للأفـراد ، والتأكد من سلامته ، وسيره فى حدود الشرع ، وعدم مجاوزة الأفراد لحدود حريتهم للتأثير على حريات الآخرين وحرية السوق وقد كانت هذه الوظيفة ممثلة فى جهاز الحسبة ، الذى تحدث عنه ابن خلدون وذكر مهماته فى مراقبة السوق ، وكل ما يتعلق بالغش والتدليس فى المعايش والمكاييل والموازين ونحو ذلك . (١) كما أشار الى وظيفة الدولة فى ضرب النقود والمحافظة عليها ومراقبة كل ما يتعلق بهذه المسألة وذكر أن ذلك من وظائف الدولة واختصاصها (٢) .

وبعد فان خلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها فى النقاط التالية :

أولا : ان الحرية الاقتصادية الفردية كانت هى الأصل المعمول به فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد استمرت كذلك زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم طيلة التاريخ الاسلامى أى أن الدولة كانت تكفل للأفراد ممارسة حرية العمل والتعاقد والملك والاستهلاك والاستثمار ونحو ذلك ، وانها لم تكن تتدخل فى حرية السوق وتحديد الأسعار والأجور ونحوها .

ثانيا : ان حرية الأفراد الاقتصادية هذه ليست مطلقة وانما هى محددة بحدود الشرع وقيوده ، وبالتالى لا يصح للأفراد مجاوزة حدود حرياتهم للاضرار بالآخرين وبالمجتمع . والا صح للدولة حينئذ أن تتدخل لاعادة الأمور الى نصابها .

ثالثا : أن عمل الدولة فى النشاط الاقتصادى اقتصر فى تاريخ العمل بالمنهج الاسلامى على قيام الدولة بوظائفها الشرعية التى لا تتناقض مع أصل الحرية الاقتصادية ولا تلغيه . نحو جمع الأموال من مصادرها

---

(١) المقدمة : ٢٢٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٢٦ .

الشرعية وانفاقها ، ونحو مراقبة النشاط الاقتصادى للأفراد للتأكد من سيره فى الحدود الشرعية . كما يمكن للدولة أن تعمل على تطوير الاقتصاد وتنميته بالأساليب الممكنة التى لا تتناقض مع أصل الحرية الاقتصادية . (١)

رابعا : أن الدولة ان تجاوزت حدود وظائفها الشرعية لتتدخل فى الحرية الاقتصادية للأفراد وفى النشاط الاقتصادى بصفة عامة فى شكل ضرائب غير شرعية أو مصادرات أو تسعير أو ممارسة الانتاج ونحو ذلك من الأساليب العديدة التى يمكن أن تقوم بها الدولة ،فان هذا التدخل يعتبر لاغيا شرعا ولا يحل للدولة فى الاسلام الاقدام عليه .

خامسا : يصح أن يقال ان النظام الاقتصادى الاسلامى يدعو الى الاعتماد على المشروع الفردى والحافز الذاتى والتقليل من حجم القطاع العام ما أمكن . (٢)

---

(١) وذلك باتباع كثير من السياسات المالية والنقدية المباحة ونحوها . انظر مايأتى فى مبحث التخطيط ص (٥٢١)

(٢) انظر مايأتى فى مبحث التخطيط ص (٥٢٩)

الباب الثالث

أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي

ويشتمل هذا الباب على تمهيد وفصلين رئيسيين :

الفصل الأول : حرية التعامل ونظام السوق في الإسلام .

الفصل الثاني : حرية الملك في الإسلام .

تمهيـــــد :-

تقدم القول بأن مصطلح الحرية الاقتصادية يعني - كما ظهر في بعض الأنظمة الاقتصادية - ترك الأفراد يتصرفون في نشاطاتهم الاقتصادية المختلفة باختيارهم دون تدخل من السلطة ، فيسمح لهم بتملك وسائل الانتاج وبالدخول في الانتاج الذي يرغبون وتحديد كميته ونوعه وسعره ، كما يسمح لهم بالعمل والتعاقد والتصرف في أموالهم على النحو الذي يختارون ، استهلاكا وادخارا واستثمارا ، أما التدخل في الحرية الاقتصادية فانه قد يراد به التدخل الذي يعمل على سيادة المنافسة والمحافظة عليها ، واصلاح الخلل الذي يطرأ على نظام السوق ، دون أن يصل الى مبدأ الحرية نفسه فيهدمه ، وقد عرفت صور هذا التدخل من خلال الأنظمة الرأسمالية الحديثة ، كما قد يراد بالتدخل هدم مبدأ الحرية الاقتصادية نفسه ، واقامة مبدأ جديد محله يقوم على قاعدة الملكية العامة والتخطيط المركزي الشامل ، كما هو الحال في الأنظمة الاشتراكية .

وهذا يعني أن كل نظام من النظامين الاقتصاديين السائدين في الوقت الحاضر قد اختار - لتسيير النشاط الاقتصادي على أفضل وجه يراه - طريقا وأداة تختلف عن النظام الآخر ، ومحور هذا الاختلاف هو الاعتماد أو عدم الاعتماد على الحرية الاقتصادية الفردية ، فبينما فضل النظام الرأسمالي طريق السوق الحرة وأداة الملكية الفردية فضل النظام الاشتراكي طريق التحكم المركزي والتخطيط الشامل وأداة - الملكية الجماعية لوسائل الانتاج .

وفي هذا الباب سيتم الحديث عن أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التوجيه ، أو بعبارة أخرى سيتم التعرف على الطرق والأدوات -

المثلى التى اختارها التشريع الاقتصادى الاسلامى لتسيير النشاط الاقتصادى ، ومدى اعتماد النظام الاقتصادى الاسلامى على مبدأ الحرية الاقتصادية الفردية ، أو مبدأ التوسع فى دور السلطة فى النشاط الاقتصادى ، وسيتم هذا من خلال فصلين رئيسيين يمكن أن يشملا — بحسب نظرة الفقه والتشريع الاسلامى — أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل التى عرفت ، ففى الفصل الأول يتم الحديث عن حرية التعامل ونظام السوق فى الاسلام ، ويخصص الفصل الثانى لحرية الملك .

فحرية التعامل تعنى ابتداء حرية العمل ، فانه لا يمكن معرفة حكم تعامل الفرد مع الآخرين مالم يبحث أولا حكم دخول الفرد بمفرده فى الأعمال المختلفة ، ومن ثم دخوله مع الآخرين فى المعاملات المختلفة وهو ما يعرف فى الفقه بحرية التعاقد ، وعلى ضوء التعرف على حرية العمل وحرية التعاقد فى الاسلام يمكن التعرف على شكل السوق التى اختارها التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وكيفية نشوء الأسعار خلال هذه السوق .

أما نتيجة هذه الحرية وثمرتها الأولى بالنسبة للفرد فهى ما يمكن ادخاله تحت مسمى حرية الملك ، فانه اذا ماتمت تخلية الطريق أمام الفرد ليعمل ويسعى ويكسب بجهده وخبرته ، وسمح له بالتعامل مع الآخرين بحسب ما يختاره ويرضاه لنفسه ، فانه يمكن حينئذ أن تتكون لديه ثروة وملك خاص به ، وبالتالى فان حرية الملك تعنى فى أبسط صورها السماح للفرد بالتملك وخلوص ثمرة عمل الفرد وجهده له وحده ، ومن ثم حقه فى أن يستهلك هذه الثمرة ، أو يحتفظ بها لديه ، أو يعاود استثمارها وتنميتها ، كل ذلك بمحض حريته واختياره .

أما أهم وسائل التدخل ، فهى بالنسبة لحرية التعامل يمكن أن تشمل المنع من العمل أو الاجبار عليه ، أو تحديد نطاق التعاقد ، —

ويمكن أن تشمل التأثير على نظام السوق وتحديد الأسعار والأجور مثلا ، وقد تتجاوز ذلك الى الغاء الاعتماد على نظام السوق واحلال التخطيط المركزى الشامل محله . وبالنسبة لحرية الملك فان التدخل يمكن أن يكتفى بمجرد وضع القيود على حرية الملك ، وقد يتجاوز ذلك الى أصل حرية الملك فيمنع الأفراد من تملك وسائل الانتاج ونحو ذلك ، وتصادر أو تؤمم الملكيات القائمة ، وسيتم التعرف على حكم هذه الوسائل جميعا من خلال هذا الباب .

وعليه فقد انعقد هذا الباب التطبيقى على فصلين رئيسيين هما :-

الفصل الأول :- حرية التعامل ونظام السوق فى الاسلام .

الفصل الثانى :- حرية الملك .

الفصل الأول

حرية التعامل ونظام السوق فى الإسلام

ويشتمل هذا الفصل على تمهيد وثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : حرية العمل والإنتاج فى الاسلام .
- المبحث الثانى : حرية التعاقد فى الإسلام .
- المبحث الثالث : نظام السوق فى الإسلام ودور الدولة فيه .

تمهيـــــد :

يهدف هذا الفصل الى بحث حرية الفرد في ممارسة النشاطات الاقتصادية المختلفة ،أى بحث حريته وهو يعمل وينتج ويتعاقد مع الآخرين ، وبالتالي يمكن التعرف على نظام السوق فى الاسلام ، وماهى ضوابط عمل السوق في الاسلام ؟ . وكيف يمكن أن تنشأ الأسعار وتتحدد الأجور ، وتتخصص الموارد داخل هذه السوق ؟ . وماهو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدوله فى السوق فى الاسلام ؟ .

وعليه فقد تم تقسيم هذا الفصل الى المباحث التالية :-

المبحث الأول :- حرية العمل والانتاج فى الاسلام .

المبحث الثانى :- حرية التعاقد فى الاسلام .

المبحث الثالث:- نظام السوق فى الاسلام ودور الدولة فيه .

××××××××××××××××××

المبحث الأول

حرية العمل والانتاج في الاسلام

أولا : حرية العمل :

لقد دعا الاسلام الى العمل والجد وحث على الكسب والسعي في طلب الرزق ، وقد ترادفت النصوص الشرعية الدالة على ذلك ، كقوله تعالى : (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا فى مناكبها ، وكلوا من رزقه ، واليه النشور) [١] . قال ابن كثير :" أى فسافروا حيث شئتم من أقطارها ، وترددوا فى أقاليمها وأرجائها ، فى أنواع المكاسب والتجارات " [٢] . وقوله تعالى : (.. فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) [٣] وقوله تعالى : (.. وآخرون يضربون فى الأرض ، يبتغون من فضل الله) [٤] أى يسعون فى طلب الرزق .

وفى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم :" ماأكل أحد طعاما قط خير من أن يأكل من عمل يده ، وان نبى الله داود كان يأكل من عمل يده"[٥] وعنه أيضا صلى الله عليه وسلم :" لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحدا ، فيعطيه أو يمنعه " [٦] .

والأمر بالسعي وطلب الرزق فى هذه الآثار ونحوها هو من حيث الابتداء على سبيل الاباحة ، كما جاء فى تتمة أضواء البيان :" والأمر فى قوله تعالى : (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا) فيه امتنان من الله تعالى على خلقه ، مما يشعر أن فى هذا الأمر مع الاباحة توجيها وحثا

---

(١) الملك : ١٥ .
(٢) الصابونى : مختصر تفسير ابن كثير : ٣/ ٥٢٨، ٥٢٩ .
(٣) الجمعة : ١٠ (٤) المزمل : ٢٠
(٥) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤/ ٣٠٣ .
(٦) المصدر نفسه : ٤/ ٣٠٤ .

للأمة على السعي والعمل والجد والمشي في مناكب الأرض من كل جانب لتسخيرها وتذليلها "(١) .

ويمكن أن يقال هنا على ضوء ماتقدم ان الأصل المتفق عليه في التشريع الاقتصادي الاسلامي ، والذي جرى عليه العمل منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، هو اباحة مختلف الأعمال لمختلف الأفراد ، دون أي تقييد خارجي ، الا قيد الشرع نفسه ، وهي قيود محدودة ومضبوطة تهتم برفع الضرر عن الفرد والمجتمع ، وفيما عدا قيود الشرع ، فان الفرد يملك حرية الاختيار ليعمل بمفرده أو بمشاركة الآخرين ، في عمل زراعي أو صناعي أو تجاري أو نحو ذلك ، لحسابه الخاص أو بأجرة يتقاضاها من الآخرين ، سواء أكانوا أفرادا أم شركات أم حكومة ، وكما يملك الفرد حرية الدخول في العمل الذي يختاره ، فان حرية الخروج من هذا العمل تعود هي الأخرى - في التشريع الاقتصادي الاسلامي - للفرد العامل نفسه .

والأدلة من الشرع الدالة على ثبوت هذا الأصل كثيرة جدا فمن ذلك عموم الآيات المتقدمة الدالة على السعي في طلب الرزق في مناحي الحياة ، وممارسة مختلف الأعمال دون تحديد ، وأيضا فان الخطاب في هذه الآيات جاء للأفراد مباشرة ، كقوله : (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) (فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) مما يدل على أن أصل الانتشار واختيار الأعمال انما يكون من الطالب وحده ، فيختار كل فرد العمل الذي يقدر عليه ويحسنه وله فيه رغبة ، دون أن يقيد أحد حرية اختياره للعمل أو يجبره على عمل ليس له فيه رغبة .

وقد مضت بهذا الأصل سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففي

---

(١) عطية سالم ، تتمة أضواء البيان : ٨ / ٤٠٤ .

عهده صلى الله عليه وسلم مارس الصحابة مختلف الأعمال بمحض حريتهم التامة ،فلم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه أجبر أحدا على عمل لم يختره لنفسه ،أو أنه منع أحدا من عمل مباح اختار الدخول فيه . وبالتالي فقد انتشر الصحابة في الأرض يمارسون مختلف الأعمال دون تحديد من زراعة أو تجارة أو رعي وكذا صنوف الحرف والمهن التي كانوا يجيدونها[1] . وبهذا الأصل عمل الخلفاء الراشدون ومن أتى بعدهم من أئمة المسلمين فتاريخ الاسلام يبين لنا أن الأفراد مازالوا يتمتعون بحرية تامة للدخول في الأعمال أو الخروج منها ،وأنه لم تعرف في التاريخ الاسلامي السخرة والاجبار على عمل دون حق أو المنع من الأعمال المباحة في الشرع .

فالسخرة والاجبار على العمل دون مقابل محرمة في الشرع بلا خلاف (٢) فهي تدخل في الظلم الذي جعله الله محرما بين العباد ، كما في الحديث القدسي :" ياعبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . ." (٣) وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم :" أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه " (٤) وعنه أيضا صلى الله عليه وسلم :" قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة .:. ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره (٥)"

ومثل السخرة أيضا الاجبار على الدخول في عمل معين دون ما

---

(١) وقد عدد الشيخ عبد الحي الكتاني في كتابه ،التراتيب الادارية عشرات الحرف والمهن والأعمال التي عمل بها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته في عهده ،وقد ذكر بعض الفقهاء أن مما يدخل في معنى الأثر المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم :" اختلاف أمتي رحمة " اختلافهم في الأعمال والحرف فيتخصص كل فرد في العمل الذي يجيده . انظر :الشربيني ،مغني المحتاج : ٤ / ٢١٣ . الكتاني التراتيب الادارية : ٢ / ٤٠٣ .

(٢) شمس الدين الذهبي ،الكبائر : ١٢٠ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٦ / ١٣٢ .

(٤) البيهقي ،السنن الكبرى : ٦ / ١٢١ .

(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٤ / ٤١٧ .

عـداه اذا لم يكن للعامل فيه رغبة ، حتى وان تعين له فيه أجر، مادام أن هذا العمل لم يجب على هذا الشخص بعينه ، فتاريخ الاسلام لم يعرف هذا التوجيه الاجبارى للأفراد نحو أعمال معينة ، وان كان قد نقل لنا حادثة من هذا النوع الا أنها لم تنجح وقوبلت بالرفض والانكار ففى زمن الحجاج بن يوسف ازدادت هجرة الفلاحين من أهل الذمة وغيرهم من القرى الى المدن مما أدى الى تعطيل كثير من الأراضى الزراعية وبالتالى قلة الخراج الذى كانت تعتمد عليه الدولة فى نفقاتها اعتمادا كبيرا ، فأدى هذا بالحجاج الى أن يصدر أوامره الى أهل القرى بالعودة الى قراهم والعمل فى مزارعهم ، فكتب الى البصرة وغيرها : " أن من كان له أصل فى قرية فليخرج اليها ، فخرج الناس فعسكروا ، فجعلوا يبكون وينادون : يامحمداه ، يامحمداه ، ولا يدرون أين يذهبون . . " (١) وقد أنكر فعل الحجاج هذا كثير من الفقهاء والعلماء فى ذلك الوقت مما جعلهم ينضمون الى جيش عبد الرحمن بن الأشعث الذى خرج لقتال الحجاج ، وقاتلوا معه الحجاج فعلا فى معركة دير الجماجم عام ٨٢ هـ ومنهم كبار الفقهاء كسعيد بن جبير وعبد الرحمن بن أبى ليلى والشعبى ومالك بن دينار وغيرهم كثير (٢) ، فاتفاق الفقهاء هؤلاء جميعا على الانكار على الحجاج فى تصرفه هذا دليل على أن مثل هذه الأعمال لا تصح شرعا حتى وان قيل ان المصلحة فى مثل هذه التصرفات ، فان اجبار فرد أو أفراد معينين على عمل عملٍ محدد لم يتعين وجوبه عليهم أنفسهم أمر مخالف لمبادئ الشرع وأصوله التى جعلت أمر اختيار الأعمال للأفراد أنفسهم

---

(١) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك : ٣٨١/٦ . وانظر : د . محمد ضياء الدين الريس ، الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية : ٢١٨ . د . صالح العلى ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى : ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية : ٩ / ٥١ ، ٥٢ .

لا لغيرهم من أهل السلطة [1] ، وقد نص الفقهاء على أن اجبار الأفراد على البقاء في القرى ونحوها لعمارة الأرض وزراعتها ونحو ذلك حرام بلا شبهة. [2]

وكما أن الأصل في الاسلام عدم صحة الاجبار على عمل معين فان الأصل فيه أيضا عدم صحة المنع من عمل معين أباحه الشرع ، وهو ما أثبته تاريخ العمل والتطبيق للتشريع الاسلامي منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث ترك للأفراد حرية ممارسة مختلف الأعمال المباحة دون حجر أو تقييد ، يؤيد ذلك ما تقدم من عموم الآيات الدالة على صحة السعي في الأرض لكسب الرزق دون قيد من أحد الا قيد الشريعة نفسها ، وقد استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - بمثل هذا العموم على حرية انتقال الأفراد في الأرض وممارستهم لمختلف الأعمال في البر والبحر . فقال في رسالة لأحد ولاته : ". . وأما البحر فاننا نرى سبيله سبيل البر ، قال الله : (الله الذى سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بأمره ، ولتبتغوا من فضله ..) [3] فأذن أن يتجر فيه من يشاء ، وأرى الا تحول بين أحد من الناس وبينه ، فان البحر والبر لله جميعا سخرهما لعباده يبتغون فيهما من فضله ، فكيف تحول بين عباد الله وبين مكاسبهم ؟ [4] " . فعمر بن عبد العزيز الخليفة الفقيه يرى أن البر والبحر سبيلهما سواء في حرية التجارة والتنقل فيهما لأى فرد دون أن يكون من حق السلطان منعه أو الوقوف في طريقه

---

(١) هذا هو الأصل المتفق عليه المعمول به ، لكن لا يمنع أن ترد بعض الاستثناءات على هذا الأصل فتوجد بعض الحالات التي يصح فيها اجبار فرد أو أفراد معينين على عمل معين . أنظر ما يأتي ص (٤٧٩)

(٢) انظر الحصكفي ، الدر المختار مع الحاشية : ٤ / ١٩٢ .

(٣) الجاثية : ١٢ .

(٤) الكتاني ، التراتيب الادارية : ٢ / ٥٥ . نقلا عن فضائل عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم .

ودليـــله فى ذلك أن اللـــه قد جعلـهمـا طرقـا لكســب رزق عباده وامتن عليهـــم بذلك وحثهـــم على الســعى فيهما لطلب الرزق ، ووضــع القيـود من قبـــل السلطان والحجــر على الأفـــراد فى كسبهم مناقــض لهــذا التسخيـر والامتنـــان ، فيمتنع ذلك .

ثانيـــا : حريـــة الانتـــاج :

تعتبر حرية الانتاج - بحسب النظر الفقهى - جزاء من حرية العمل ،لكن نظرا لأن مسألة حرية الانتاج أصبحت من أهم مسائل الحريـــة الاقتصـادية ،فلا بأس من افرادهـا هنا والتأكيد عليها .

ويصح أن يقال هنا ،انه اذا ثبت أن الأصـل فى التشريع الاسـلامى هو حريـة ممارسـة مختلف الأفـراد لمختلف الأعمال ،فانه يتبع القول بهـذا الأصـل القول بحريـة الانتاج فى التشريع الاسـلامى ، فاذا كان الأفـــراد أحرارا فى الدخول فى الأعمال التى يرغبون فيها فهم اذا أحرار فى انتاج السلع والخدمات التى يشاؤون وبالكميـــة التى يشاؤون أيضا .

والقول بحريـة الانتاج هـو الأصـل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ،فاذا لم يتجاوز الأفراد حـدود مانهت عنه الشريعـة من أصناف — السلع والخدمات المحرمة . فهم أحرار فـى انتاج السلع والخدمات المباحـة وهم وحدهم يتحملون تبعـات أعمالهم من كسب أو خسـارة ،وتحديد كميـات الانتاج ،واستخدام رؤوس الأموال والآلات ،وتحديد عدد العمال الذيـــن يحتاجون اليهم ،كل ذلك يتم بحريـة تامة ،دون أن يكون من حق السلطـة - من حيث الأصـل - التدخـل لالغـاء هذه الحرية ،مادام الأفراد يتصرفون فى حـدود ما أباحتـه لهم الشريعـة (١) .

يؤيـد هذا الأصـل ما جرت به سـنة الرسول صلى الله عليه وسلـم والخلفاء الراشـدون من بعده ،فقـد كان الانتاج فى هذا الوقت - وأغلبـه انتاج زراعى وحيوانى - يتم باختيار وحرية المنتجين أنفسهم ،فلم يكن الرسـول صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء الراشـدون من بعده ليمنعـوا أحـدا من انتـاج

---

(١) الشيشانى ،حقوق الانسان وحرياته العامة : ٤٥٨ ، ٤٥٩ . هذا هو الأصل المتفـــق عليه والمعمول به فى تاريخ التشريع الاقتصادى الاسلامى ،لكـــن

=

سلعة مباحة أو ليضعوا عليه من القيود ما يؤدى الى تعطيل انتاجه أو الحاق الضرر به ،وهذا الأصل هو الذى اختاره الفقهاء على مر العصور ولم نسمع أن فقيها اختار القول باباحة قيام الدولة بمنع الأفراد من الدخول فى انتاج السلع المباحة أو أن تحدد كمية الانتاج وطرقها أو أن تحتكر الدولة لنفسها انتاج بعض السلع ونحو ذلك .

والدور الرئيسى للدولة فى هذا المجال والذى أقره التشريع الاقتصادى الاسلامى هو دور المراقبة لسير العمل والانتاج فى السوق الاسلامية ،وقد تولى هذا الدور فى التاريخ الاسلامى الجهاز المشهور المعروف بجهاز الحسبة ،فيمكن أن يتولى هذا الجهاز أو نحوه مراقبة سير العمل والانتاج ليكون فى حدود العمل المباح شرعا ،فيمنع انتاج السلع الضارة والمحرمة ،كما يمكن أن توضع الشروط الملائمة الصحية ونحوها .[1] وأيضا فان الدولة قد ترى أن المصلحة الشرعية تقتضى التنسيق بين الأعمال المختلفة للأفراد ،وذلك أن ترك الأفراد يمارسون مختلف الأعمال دون تنسيق قد يؤدى الى الحاق الضرر بمصالحهم أنفسهم وبالمصلحة العامة أيضا ،وذلك فى حالة توافق اتجاهات أغلبهم الى سلع أو خدمات معينة مثلا ،مما يؤدى الى فائض فى انتاج هذه السلعة أو الخدمة وبالتالى تضررهم جميعا ،فيمكن للدولة حينئذ نظرا لما تملكه من قدرة على التنسيق والنظرة الشمولية وقدرة على التعرف على اتجاهات سير الاقتصاد مستقبلا ،أن توجه الأفراد الى اختيار الأعمال التى تحقق مصالحهم والمصلحة العامة معا ،كما يمكن أن توجههم الى انتاج السلع والخدمات الضرورية ،الا أن ذلك كله يتم فى اطار المحافظة على الأصل المتفق عليه من حرية اختيار الأفراد لأعمالهم ،كأن يكون عن

= لايمنع أن يرد على هذا الأصل بعض الاستثناءات التى لا تلغى هذا الأصل أوتعطل العمل به ،كما سيأتى عن بعض أعمال المحتسب ودور الدولة فى تخطيط الاقتصاد الاسلامى .

(١) انظر ما يأتى عن دور الدولة فى السوق الاسلامية . ص (٢٨٧)

طريق الاعانات والحوافز والتشجيع ونحو ذلك (١) .

فاذا صح أن يقال ان الأصل المتفق عليه والمعمول به في التشريع الاقتصادى الاسلامى هو حرية ممارسة الأفراد لمختلف الأعمال المباحة وحرية انتاجهم لمختلف السلع المباحة أيضا ، فهل في هذا مخالفة لما أشار اليه الفقهاء من أن كل ما يحتاج اليه المسلمون من الأمور الدنيوية ، والتى لا يقوم أمرهم الا بها ، كالزراعة أو الصناعات المختلفة ، يعتبر من قبيل فروض الكفاية ، فتجب على مجموع الأمة ، فان قام بها البعض سقط الفرض عن الباقين ، وان تركها الجميع أثموا ؟ كما قال الغزالى : " أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمر الدنيا ، كالطب اذ هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب فانه ضرورى فى المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرها ، وهذه هى العلوم التى لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد ، واذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين ، فلا يتعجب من قولنا ان الطب والحساب من فروض الكفايات ، فان أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات ، كالفلاحة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة" (٢) وقد ذكر النووى في المنهاج أن من جملة فروض الكفاية فى الشرع الحرف والصنائع وما تتم به المعايش ، قال الشربينى فى شرحه : " كالتجارة والخياطة والحجامة لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب ، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا ، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا وكانوا ساعين فى هلاك أنفسهم ، لكن النفوس مجبولة على القيام بها ، فلا يحتاج الى حث عليها وترغيب فيها " (٣) .

فاذا كانت هذه الأمور من قبيل فروض الكفاية ، فان من حق السلطة اذا الالزام بها فى حالة تخلى الأفراد عن القيام بها ، كما قال ابن تيمية

---

(١) انظر ما يأتى عن أحكام التخطيط فى النظام الاقتصادى الاسلامى ص (٥١٨)
(٢) احياء علوم الدين : ١ / ١٧ .
(٣) مغنى المحتاج : ٤ / ٢١٣ . وانظر . النووى ، مقدمة المجموع : ١ / ٢٦ .

: " . . . والمقصود هنا أن هذه الأعمال التى هى فرض على الكفاية ، متى لم يقم بها غير الانسان صارت فرض عين عليه ، لا سيما ان كان غيره عاجزا عنها فاذا كان الناس محتاجين الى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولى الأمر عليه اذا امتنعوا عنه بعوض المثل" (١) فاذا صح الاجبار على العمل والانتاج فى مثل هذه الحالة ، فهل يتناقض هذا مع الأصل المتقدم وهو حرية العمل والانتاج ؟ .

يصح أن يقال هنا انه لا يوجد تعارض بين حرية العمل وصحة الاجبار عليه ، وذلك لأمور ، منها : أن حرية العمل هى الأصل المتفق عليه المعمول به ، أما الاجبار فهو استثنائى فى حالات معينة ولا يهدف الى الغاء الأصل . ومنها أن الاجبار على العمل والانتاج انما يصح فى حالة تعين الفرض على شخص أو طائفة محددة ، بأن لا يوجد غيرهم ممن يمكن أن يقوم بهذا العمل أو هو قائم به بالفعل ، وبالتالى فانه يندر فى الواقع أن تتحدد الأعمال والصناعات المختلفة فروضا عينية على أفراد أو طوائف معينة . ومنها أن المسألة - كما تقدم فى النقل عن الشربينى - لا تحتاج الى أمر وجبر ، لأن النفوس مجبولة على ذلك ، والأفراد بطبائعهم مختلفون فى رغباتهم وقدراتهم ، وكل ينتدب نفسه لما يراها مؤهلة له . وهذا هو الذى جرى عليه العمل وأيده التطبيق منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فان ممارسة الأفراد لمختلف الأعمال والمهن ما زالت فروضا كفائية منذ ذلك الوقت ، الا أن الأفراد يقومون بهذه الأعمال من عند أنفسهم دون حاجة لجبر أو اكراه . وقد تقدم فى النقل عن الشاطبى أن الشرع ترك أمر الكسب والمعاش وممارسة الأعمال ونحو ذلك من المقاصد الشرعية التابعة للغريزة الفطرية فى الانسان ولم يؤكد عليه الطلب اعتمادا على أن هذه الفطرة ستدفعه للعمل دون حاجة للطلب ، فمن ذلك قوله : " فلما كان

---

(١) الحسبة فى الاسلام : ٢٨ .

للانسان فيه حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه الى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعى قويا جدا بحيث يحمله قهرا على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة الى نفسه ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب ، بل كثيرا ما يأتى فى معرض الاباحة كقوله تعالى : (وأحل الله البيع . .) (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) . . . . مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثموا ، لأن العالم لا يقوم الا بالتدبير والاكتساب ، فهذا من الشارع كالحوالة على مافى الجبلة من الداعى الباعث على الاكتساب (١) " ، فهو بهذا يشير الى أن الأفراد لا يسعهم أن يتركوا هذه الأعمال جميعا لأن قيام أمر الدنيا عليها ، ومع هذا فان الشرع لم يطلب منهم هذه الأعمال الا على سبيل الندب أو الاباحة وأحالهم فى ذلك على فطرهم وغرائزهم .

بل يصح أن يقال انه اذا كانت ممارسة الأعمال والصناعات المختلفة فروضا على الأفراد ، فان هذا يدل على حرية العمل والانتاج أكثر من دلالته على الجبر والتدخل ، وذلك لأن الحرية الاقتصادية لا يراد منها فى الوقت الحاضر ترك الاجبار على الأعمال والصناعات بقدر مايراد منها تخلية الطريق أمام الأفراد لممارسة الأعمال والصناعات ، فان أكبرهم الحكومات المتدخلة فى الوقت الحاضر هو منع الأفراد من انتاج كثير من أنواع السلع والخدمات ، واحتكار الحكومة لانتاج هذه السلع ، وبالتالى فانه اذا قيل ان انتاج هذه السلع والخدمات فروض على الأفراد ، فيلزم حينئذ أن يمنح الأفراد حرية العمل والانتاج وألّا تقف السلطة فى طريقهم لمنعهم أو لوضع القيود والعوائق التى تضعف من همتهم وتقلل من رغبتهم فى ممارسة هذه الأعمال .

---

(١) الموافقات : ٢ / ١٣٠ . وانظر تفصيل آراء الشاطبى هذه فيما تقدم ص(٢٠٦)

وعليه فانه يبقى الأصل المتقدم وهو حرية ممارسة مختلف الأفراد لمختلف الأعمال دون قيد من أحد الا قيد التشريع نفسه يبقى هو الأصل المتفق عليه الذى جاء به التشريع وجرى عليه العمل منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم .

....

المبحث الثـــانى

حريـــة التعاقـــد فى الاســـــــلام

تمهيـــــد :-

تقدم القول بأن قيام سوق حرة يقتضى منح الأفراد حريـة ممارسـة الأعمال التى يختاورنها والتعاقد والاتفاق فيما بينهم بمحض اختيارهم ، وقـــد تم فى المبحث السابق مناقشـة حرية العمل فى الاسـلام ، وفى هذا المبحـــث ستتم مناقشـة حرية التعاقد باعتبارها أحد مظاهر حرية السوق والحريــــة الاقتصادية بصفـة عامة ، ويمكن النظر فى مفهوم حرية التعاقـد فى الاســـلام من ثلاثـة وجوه [1] :-

الأول : حريـــة العاقد فى الدخول فى العقد دون أى جبر أو اكراه (مبـــدأ الرضائيـــة فى انشاء العقود) .

الثانــى : حرية العاقــد فى انشاء ما يشاء من العقود دون التقيـد بنـــــوع أو أنواع محددة من العقـــود .

الثالث : حرية العاقد فى تحديد آثار العقد بحسب رغبته (الشروط فـــى العقود) . وستتم فى المباحث التالية مناقشـة هذه الأوجه الثلاثـــة لحريـة التعاقـد فى الاسـلام وذلك على النحو التالى :-

---

(١) انظر : د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهى العام : ١ / ٤٦٢ .

أولا : حرية العاقد في الدخول في العقد :-

تعتبر هذه الحرية جزءا متمما لحرية الأفراد في الدخول في الأعمال التي سبقت الاشارة اليها ،فكما أن الفرد حر في الدخول في العمل أو تركه فهو أيضا حر في التعاقد أو ترك التعاقد مع الآخرين . وهذا مبدأ رئيسي من مبادئ التشريع الاقتصادي الاسلامي وهو مبدأ متفق عليه بين جميع الفقهاء ،وهو ما يعبر عنه عند الفقهاء بمبدأ التراضي في انشاء العقود ، الذي يعتبر أحد الأسس الرئيسية لاقرار دخول الأفراد في العقود والالزام بها وانشاء الحقوق والواجبات المترتبة عليها .

وقد ثبت هذا المبدأ في التشريع الاقتصادي الاسلامي بالنص من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبالتطبيق العملي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأئمة الاسلام من بعده ،قال تعالى : (. . . لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) فقد جعلت هذه الآية رضى المتعاقدين هو الأصل في استحقاق مال الغير بأي صورة من صور المعاوضات المعروفة ،فان لفظ التجارة لفظ عام يشمل جميع أنواع المعاوضات الشرعية (٢) ،وبالتالي فان العقود التي تتم بغير رضا العاقد تعتبر في الأصل من قبيل أكل الأموال بالباطل (٣) . وقال تعالى : (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) (٤) . وهذا في شأن تبرع المرأة بصداقها ، فجعل سبحانه طيب النفس والرضى هو أساس اباحة هذا التبرع وصحة أخذه وقبوله ، ومثله سائر التبرعات ،يقول ابن تيمية بعد أن ذكر هاتين الآيتين :" واذا كان كذلك ،فاذا تراضى المتعاقدان

---

(١) النساء : ٢٩

(٢) القرطبي ،الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ١٥٢ . الجصاص،أحكام القرآن :١٧٢/٢ .

(٣) هذا هو الأصل المتفق عليه ،لكن لا يمنع هذا وجود بعض الاستثناءات حيث يلزم بعض الافراد ببعض العقود جبرا ،كالاستملاك للمصلحة العامة كتوسعة مسجد او شق طريق ونحو بيع اموال المدين لوفاء الدين ونحو ذلك مما هو من قبيل تحقيق العدل والمصلحة العامة .

(٤) النساء : ٤ . .

بتجارة أو طابت نفس المتبرع بتبرع ،ثبت حله بدلالة القرآن الا أن يتضمن ماحرمه الله ورسوله ،كالتجارة فى الخمر ونحو ذلك "(١)

والنصوص من السنة على اعتبار مبدأ الرضا فى العقود كثيرة جدا ،فمن ذلك مارواه أبو داود وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :" لا يفترقن اثنان الا عن تراض" (٢) يعنى فى عقد البيع ونحوه من العقود ،ومثله قوله صلى الله عليه وسلم :" انما البيع عن تراض" (٣) وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :" لا يحل لامرىء من مال أخيه الا ما أعطاه من طيب نفس".(٤)

كل هذه النصوص بالاضافة الى السنة العملية فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم التى قضت باعتبار التراضى أساس جميع العقود ،فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعاقد مع الآخرين ومارس بنفسه أغلب أنواع العقود فباع واشترى وآجر واستأجر وضارب وشارك واستدان واستعار ونحو ذلك (٥) . وفعل ذلك الصحابة فى عهده ،كل ذلك ومبدأ التراضى هو أساس دخولهم فى جميع أنواع العقود ،مما يدل على أن التشريع الاسلامى بنصوصه وتطبيقاته قد قضى على جميع أنواع الاكراه العقدى التى يمكن حدوثها ،وأزال جميع القيود التى يمكن أن تقف فى سبيل دخول الأفراد فى العقور ،وجعل حرية

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٥٥ .
(٢) المنذرى ،مختصر سنن أبى داود : ٥ / ٩٦ . الترمذى ،الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٥ / ٢٥٦ . وقال : هذا حديث غريب ،وقد رواه الطبرى بلفظ:" لا يتفرق بيعان الا عن رضا " قال ابن حجر : ورجاله ثقات . . أنظر : فتح البارى : ٤ / ٢٨٩ .
(٣) قال ابن حجر:" رواه أبو داود من حديث أبى سعيد مرفوعا ،وهو طرف من حديث طويل : فتح البارى : ٤ / ٢٨٩ . وانظر: سنن ابن ماجة : ٢ / ٧٣٧ .
(٤) البيهقى ،السنن الكبرى : ٦ / ٩٧ . وأخرجه أيضا الدارقطنى وأحمد وابن حبان فى صحيحه . انظر الشوكانى ،نيل الأوطار: ٥ / ٣٥٦ .
(٥) الكتانى ،التراتيب الادارية : ٢ / ٢ .

الفرد نفسه هي الأساس في الدخول في أي عقد . (١)

الا أنه نظرا لأن الرضا أمر نفسي خفي لا يمكن الاطلاع عليه ، فقد جعل الشارع الحكيم الاعتبار بامارة هذا الرضا ، وهي ما يصدر عن العاقد من تصرف قولي أو فعلي أو نحو ذلك مما يدل على رضاه ، وهو ما عبر عنه الفقهاء بلفظ الايجاب والقبول ، اللذين اعتبرهما الفقهاء الركنين الأساسيين اللذين يتكون منهما أي عقد . (٢)

وبالتالي فانه يصح أن يقال هنا ان التشريع الاسلامي قد منح الفرد الحرية الكاملة في الدخول في العقد الذي يختاره دون اكراه أو حجر ، وهو ما عبر عنه الدكتور السنهوري بقوله :" العقد في الفقه الاسلامي يبنى على توافق الارادتين دون تحفظ ، فهو رضائي الى حد جاوز فيه القوانين التي تأخذ برضائية العقد " (٣) الا أن هذه الرضائية تبقى في حدود التعاقد على الأعمال المباحة شرعا ، فاذا تجاوز العاقدان حدود المباح لم يكن لتراضيهما مدخل لاباحة ما تعاقدا عليه ، كعقود الربا والتجارة في المحرمات ونحو ذلك . (٤)

---

(١) د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ١ / ٤٦٢ ، ٤٦٣ .
(٢) انظر : د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ١ / ٣١٨ . د . حسين حامد ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ٢٤١ .
(٣) د . عبد الرزاق السنهوري ، نظرية العقد : ٣٠٣ . نقله عنه الدكتور الزرقا في المدخل : ١ / ٤٦٤ .
(٤) انظر ما يأتي ص (٣٨٧)

ثانيـا : حرية العاقـد فى انشاء مايشاء من العقـود :ـ

لقد سمـى التشريع الاسـلامى واحتوت كتب الفقهاء على عـــدد غير يسير من أنواع العقود (1) ، وقد كانت هذه العقود تنظم جميع نشاطات الأفراد فى الحياة وتيسـر لهم قضاء جميع مصالحهم وحاجاتهم دون حرج ، ويأتى فى مقدمة هذه العقـود/ العقود الرئيسـية كعقـدى البيع والاجارة وعقود الشركة والمضاربـة والمزارعة والقسمة/الوكالة ونحوهـا . لكن هل هذه العقود المذكورة فى الفقه الاسـلامى وردت على سبيل الحصـر بحيث أنه لا يصح للعاقد حينئـذ تجاوزهـا واحداث أى عقـد جديد لم ينص عليه التشريع الاسلامى أو أن حريـة الأفراد فى احداث عقود جديدة لا تتناقض مع مبادىء الشرع مكفولة ؟ .

ذكر الشيخ أبو زهرة أن هذه المسألة خلافيـة وأن جمهور الفقهـاء لا يطلقون هذه الحريـة ، وذكروا أن الأصـل فى العقود المنع حتى يقوم دليـل الاباحـة ، والقلة من الفقهاء هم الذين يطلقون هذه الحرية ، وذكروا أن الأصـل فى العقـــود الاباحة حتى يقوم دليل الحظر ، قال :" وعلى القول الأول نكـون مقيدين بعدد العقود التى تذكرها الكتب ، ووردت بها الآثار ، ودلت عليهـــا المصـادر الشرعية ، والأدلة الفقهية ، فمالم يقم عليه الدليـل فهو ممنوع ، والوفـاء به غير لازم ، لأنه لا التزام الا بما ألزم به الشرع ، فمالم يرد دليـل على وجـــوب الوفاء فلا وفـاء ، فليس للناس اذا على هذا القول أن يعقدوا ما شاءوا من العقود الا اذا وجد من الأدلة الفقهية مايدل عليـــه ، ويوجب الوفاء به . أما القـول الثانى فبمقتضـاه يكون الناس أحرارا فى أن يعقدوا ماشاءوا من العقود ، ويشترطوا

---

(1) ذكر الدكتور مصطفى الزرقا أن المشهـور من العقود المسماة فى الفقـــه الاسلامى خمسة وعشرون عقدا هى : البيع ، الاجارة ، الكفالة ، الحوالـة ، الرهن ، بيع الوفاء ، الايداع ، الاعارة ، الهبة ، القسمة ، الشركة ، المضاربـة ، المزارعة ، المساقاة ، الوكالة ، الصلح ، التحكيم ، المخارجة ، القرض ، العمرى ، الموالاة ، الاقالة ، الزواج ، الوصية ، الايصاء ، المدخل الفقهى العام : ١ /٥٣٨ وانظر د . عبد الرزاق السنهورى ، مصادر الحق فى الفقه الاسلامى : ١ /٧٨ .

من الشروط مايرون فيه مصلحتهم ،الا اذا قام الدليل على المنع ،فعندئذ لا يجب الوفاء " (١)

أما الدكتور مصطفى الزرقا فظاهر كلامه أن هذه المسألة لم تكن موضع خلاف بين الفقهاء وذكر أن الفقه الاسلامي أقر انشاء عقود جديدة أعطيت أسماء وأحكاما خاصة بها ،قال :" وليس في الشرع الاسلامي مايدل على أي حصر لأنواع العقود وتقييد الناس بها ،فكل موضوع لم يمنعه الشرع بالنص الصريح ولا تقتضي القواعد والأصول الشرعية منعه يجوز أن يتعاقد عليه الناس ،ويلزمون فيه بعقودهم ،وحينئذ يخضع التعاقد فيه للقواعد والشرائط العامة في العقود . ." (٢) وهذا أيضا هو ما ذكره الدكتور السنهوري ،فقد أشار الى أن الناظر في الفقه الاسلامي قد يعتقد لأول وهلة أن العقود المسماة في الفقه مذكورة على سبيل الحصر ،وأن أي اتفاق لا يدخل تحت عقد من هذه العقود لا يكون مشروعا . الا أن هذه النظرة غير صحيحة ،وأن العقود المسماة في الفقه الاسلامي انما هي العقود التي كان يغلب التعامل بها ،فاذا جدت الحاجة لعقد جديد تتوفر فيه الشروط المقررة فقهيا فانه يصبح عقدا مشروعا ،ولم يشر الى أن المسألة موضع خلاف بين الفقهاء . (٣)

والواقع أن الخلاف في المسألة دقيق ،والذي يمكن الجزم به هنا هو الأمران التاليان :-

الأول : أن الخلاف قد وقع صريحا بين الفقهاء في مسألة أخرى ذات ارتباط وثيق بهذه المسألة ،وهي مسألة الشروط في العقود ،فبينما ذهب

---

(١) الملكية ونظرية العقد : ٢٥٩ . وانظر : للشيخ أبي زهرة أيضا : ابن حنبل : ٢٣٥
(٢) المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ١/ ٤٦٤ ، ٤٦٥ .
(٣) مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ١/ ٨٠ ، ٨١ .

فقهاء الحنابلة وبعض المالكية الى القول بأن الأصل فى هذه الشروط هو الاباحة مالم يرد دليل الحظر ، ذهب جمهور الفقهاء الى القول بأن الأصل هو الحظر حتى يرد دليل الاباحة . (١)

الثاني : أنه في هذه المسألة قد وقع الخلاف صريحا بين فقهاء الحنابلة وعلى رأسهم ابن تيمية وابن القيم الذين صرحوا بأن الأصل في العقود هو الاباحة حتى يرد دليل المنع (٢) ، وبين أهل الظاهر الذين صرحوا بأن الأصل في العقود هو المنع حتى يرد دليل الاباحة (٣) .

أما بقية جمهور الفقهاء فانه لم ينقل عنهم نص صريح يثبت رأيهم في خصوص هذه المسألة ، وهل الأصل في العقود هو الحظر أو الاباحة ؟ . . وانما يمكن أن يفهم مذهبهم فى هذه المسألة من مجمل أقوالهم وفقههم وبالتالى فقد فهم البعض بأن مذهبهم فى هذه المسألة هو اطلاق حرية التعاقد مالم يرد دليل المنع ، وأنه لا علاقة بين مذهبهم فى هذه المسألة وبين مذهبهم فى مسألة الشروط فى العقود (٤) ، وفهم آخرون بأن مذهبهم فى هذه المسألة هو مذهبهم فى مسألة الشروط فى العقود ، وقد صرح بهذا الفهم شيخ الاسلام ابن تيمية الذى جعل الخلاف فى المسألتين واحدا ، ولم يفرق بين آراء الفقهاء فى هذه المسألة وبين آرائهم فى مسألة الشروط فى العقود ، فمن ذلك قوله مثلا عند حديثه عن قاعدة العقود والشروط فيها

---

(١) انظر المبحث التالى ص (٤٧٢)
(٢) انظر : ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٢٦ وما بعدها . ابن القيم ، اعلام الموقعين : ١/ ٣٤٤ .
(٣) ابن حزم ، الاحكام فى أصول الحكام : ٥ / ٥٩٣ ومابعدها .
(٤) انظر بالاضافة الى ماتقدم فى النقل عن الدكتور الزرقا والدكتور السنهورى : د . عدنان التركمانى ، ضوابط العقد فى الفقه الاسلامى : ٢٨٨ . كاسب عبد الكريم البدران ، عقد الاستصناع فى الفقه الاسلامى : ٣٣ ومابعدها ، حيث أشار الى أن الذى يمكن استخراجه من أقوال فقهاء الحنفية والشافعية والمالكية هو القول بأن الأصل هو اباحة العقود الا ما ورد الدليل على حظره .

:" والذى يمكن ضبطه فيها قولان : أحدهما : أن يقال : الأصل فى العقود والشروط فيها ونحو ذلك الحظر الا ماورد الشرع باجازته ، فهذا قول أهل الظاهر ، وكثير من أصول أبى حنيفة تنبنى على هذا ، وكثير من أصول الشافعي ، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد . . . . القول الثانى : أن الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرم منها ويبطل الا مادل الشرع على تحريمه وابطاله . . . . وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجرى على هذا القول ومالك قريب منه " (١)

وسواء قلنا ان مذهب الجمهور هو اطلاق حرية العقود أم قلنا ان مذهبهم هو الحظر ، فان الذى لاشك فيه هو خلاف أهل الظاهر ونظرا لارتباط هذه المسألة بمسألة الشروط فى العقود ، ولأن الأدلة التى تذكر فى هذه المسألة يمكن أن ترد فى مسألة الشروط ، وهو مافعله ابن تيمية حيث أورد أدلة المسألتين معا ، لذا سيتم ارجاء ذكر أدلة هذه المسألة حتى تتم مناقشة مسألة الشروط فى العقود وتذكر الأدلة هنالك وهو ماسيتم فى المبحث التالى .

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٢٦ - ٣٣٣ . ويقول الشيخ أبو زهرة بعد أن نقل نص ابن تيمية حول خلاف الفقهاء فى هذه المسألة :" هذا ما حكاه ابن تيمية والمتتبع لعبارات الفقهاء فى الكتب المذهبية المختلفة يصدق مانقله ذلك الكاتب الفقيه العظيم " انظر : الملكية ونظرية العقد : ٢٦٣ .

ثالثـــا : حرية العاقد في تحديد آثار العقد (الشروط في العقود) :-

المقصـود بآثار العقد هو الحقوق والالتزامات التي تترتب علـــى كل عقـد ،فعقـد البيع مثلا يثبت انتقال ملك العين للمشترى ، ووجوب التسليم على البائع ، وثبوت حق البائع في الثمن ،كما أن لكل عقد شرعي آثارا تترتب عليه بمجرد دخول العاقدين في العقـد ،كعقـد الاجارة والرهن والقرض والشركة ونحو ذلك ،وهذه الآثار تثبت اذا توفرت أركان العقـد وتحققت شروطه (١) . . والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو : هل جميع آثار العقود هي من جعل - الشارع وترتيبه ولا دخـل فيها لارادة المتعاقدين ؟ وما مدى السلطة التـــي منحها الشارع للمتعاقدين باضافة آثار جديدة لا يستلزمها مقتضى العقد ابتداءا ،أو بالنقص من آثـــار مقتضـى العقـد ؟ .

لقـد فصـل الفقهاء حكم هذه المسألة وتوسعوا في بحثها تحت ماعرف بمبحث الشروط في العقود في الفقه الاسلامي ،وموضوع الشروط في العقود - موضوع خلافي بين الفقهاء والخلاف فيه واسع ومتشعب ،ويمكن هنا اجمال آراء الفقهاء في هذه المسألة في ثلاثة مذاهب هي :(٢)

---

(١) انظر : د . حسين حامد ،المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ٤٢٥، ٤٢٦
د . عبد الرزاق السنهوري ،مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ٦/ ٥٢، ٥٣ .

(٢) يعتبر موضوع الشروط في العقود من أكثر الموضوعات سعة وخلافا ومناقشـــة بين الفقهاء والتوسع فيه وذكر جميع تفصيلاته يخرج عن اطار موضوع الحرية الاقتصادية والتدخل ،وبالتالي فقد تم الاقتصار هنا على ايجاز عناصـــر الموضوع مما يمكن الاستدلال به على مسألة حرية التعاقد في الاسلام ،ومـن رام التوسع في أحكام هذا الموضوع فيمكنه الرجوع الى الكتب الفقهية والتـــي منها الشيرازي ،المهذب : ١/ ٣٥٦ ،الهيتمي ،تحفة المحتاج : ٤/ ٢٩٥ ، ومابعدها . ابن قدامة ،المغني مع الشرح الكبير: ٤/ ٢٨٥، ٢٨٦ . البهوتي ،كشاف القناع: ٣/ ١٨٨ومابعدها . ابن رشد ،بداية المجتهـــد : ٢/ ١٥٩ومابعدها . ابن الهمام ،شرح فتح القدير: ٥/ ٢١٥ . ابـن

(١) مذهب الظاهرية ، وهو يدل على أن الأصل في الشروط الحظر وأنه لا يصح منها الا ماورد الشرع على اباحته بخصوصه ، قال ابن حزم عند ذكر عقد البيع : " وكل شرط وقع في بيع منهما أو من أحدهما برضى الآخر فانهما : ان عقداه قبل عقد البيع أو بعد تمام البيع . . . ولم يذكراه في حين عقد البيع ، فالبيع صحيح تام والشرط باطل لا يلزم ، فان ذكروا ذلك الشرط في حال عقد البيع ، فالبيع باطل مفسوخ والشرط باطل ، أي شرط كان لا تحاش شيئا ، الا سبعة شروط فقط فانها لازمة . . " (١) وذكر أن هذه الشروط السبعة ورد النص على صحتها كشرط الرهن وتأجيل الثمن ، واشتراط صفة في المبيع . . . قال : " فهذه ولا مزيد وسائرها باطل " (٢) .

(٢) مذهب الشافعية والحنفية وبعض المالكية وبعض الحنابلة ، وهو أن الأصل في الشروط الحظر أيضا ولا يصح منها الا شرط اقتضاه العقد (٣) ، وذكر الحنفية أن الشرط الذي جرى به التعامل يصح من باب الاستحسان (٤) كما صحح الشافعية الشرط الذي من مصلحة العقد وتدعو اليه الحاجة (٥)

= تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٢٦ وما بعدها . ابن القيم ، اعلام الموقعين : ١ / ٣٤٤ . د . عبد الرزاق السنهوري ، مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ٣ / ١٠١ - ١٧٦ . محمد أبو زهرة ، الملكية ونظرية العقد : ٢٧٢ ، ومابعدها . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام : ٤٦٩ وما بعدها .

(١) المحلى : ٨ / ٤١٢ .

(٢) المصدر نفسه . وانظر أيضا : الاحكام في أصول الحكام : ٥ / ٦٢٥ .

(٣) الشيرازي ، المهذب : ١ / ٣٥٦ ، الرملي ، نهاية المحتاج : ٣ / ٤٣٣ . السرخسي ، المبسوط : ١٣ / ١٣ . الكاساني ، بدائع الصنائع : ٥ / ١٦٩ ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٢٧ ، السنهوري ، مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ٣ / ١٧٢ .

(٤) انظر : ابن الهمام ، فتح القدير : ٥ / ٢٢١ .

(٥) انظر : النووي ، شرح صحيح مسلم : ١٠ / ١٤٢ .

(٣) وذهب جمهور الحنابلة والمالكية الى القول بأن الأصل فى الشروط الصحة ولا يبطل منها الا ماكان منافيا لمقتضى العقد أو مناقضا للشرع ، ويعتبر المذهب الحنبلى أكثر تصحيحا للشروط من المذهب المالكى ، كما قال ابن تيمية : " القول الثانى : ان الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرم منها ويبطل الا مادل الشرع على تحريمه وابطاله . . . وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجرى على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط ، فليس فى الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه (١) " .

وبالتالى فان كل شرط يحتاج اليه المتعاقدان يصح اشتراطه ويلزم الوفاء به سواء دل عليه مقتضى العقد أو كان ملائما له أم لم يكن كذلك ، ما دام أنه لا يناقضه ولا يناقض أصول الشرع ، وأيضا فان هؤلاء لم يتوسعوا فى مفهوم مقتضى العقد ، فلم يجعلوا للمقتضيات التى يستخرجها القياس والاجتهاد مجالا لمنع الأفراد من اشتراط مايحقق مصالحهم وحاجاتهم (٢) . فالشرط الباطل لديهم هو الشرط المنافى للمقتضى الأساسى من العقد ، والذى اذا تم اشتراطه تبطل الغاية الشرعية من العقد ، كاشتراط عدم التصرف فى المبيع ، أو عدم الاستمتاع بالزوجة . ونحو ذلك ، وما عدا ذلك فان كل شرط من مصلحة العاقدين ان لم يرد من الشرع مايدل على بطلانه فانه يصبح أيضا من مصلحة العقد نفسه . (٣)

وقد استدل من قال بأن الأصل فى الشروط الحظر ، الا ماورد الدليل على خصوصه ، كما قال ابن حزم ، أو ما كان من مقتضى العقد

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٣٢ ، ١٣٣ . وانظر : ابن قدامة المغنى ٤ / ٢٨٥ . . . حاشية الدسوقى : ٣ / ٦٥ .

(٢) أبو زهرة ، ابن حنبل : ٣٤١ .

(٣) د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهى العام : ١ / ٤٨٢ .

أو ملائما له ومن مصلحته كما ذكر الحنفية والشافعية ، بما ورد في الصحيحين من قصة بريرة وأن عائشة ـ رضي الله عنها ـ اشترتها وأرادت أن تعتقها فاشترط أهلها أن يكون الولاء لهم ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " .. مابال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ؟ ماكان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وان كان مائة شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق ، وانما الولاء لمن أعتق " (١) فهذا دليل على بطلان كل شرط لم يرد به الشرع من الكتاب أو السنة والاجماع وكذا القياس عند من قال به ، وهو أيضا دليل على بطلان الشروط التي تنافي مقتضى العقد قياسا على شرط الولاء ، اذ العلة في منعه منافاته لمقتضى العقد . ومن أدلتهم أيضا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم " أنه نهى عن بيع وشرط " (٢) وذكروا أيضا أن الشرع جعل للعقود المشروعة مقتضيات خاصة بها وآثارا وأحكاما تترتب بمجرد دخول العاقدين فيها ، سواء قصدها العاقد أم لم يقصدها ، وليس له أن يتخلص من هذا المقتضى أو يزيد عليه بشرط يشترطه ، لأن هذا الشرط يعتبر تعدد لحدود الله ومخالفة للمشروع . (٣) .

وقد فصل شيخ الاسلام ابن تيمية أدلة من قال ان الأصل في العقود والشروط الاباحة ، وأنه لا يمتنع منها الا مادل الشرع على تحريمه ، وذكر أنه هو المذهب الراجح بدلالة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب وعدم الدليل المنافي (٤) ، فذكر مثلا أن جنس الوفاء بالعقود والعهود مأمور به في الشرع ، قال تعالى : (يا ايها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ..) (٥) .. الآية ، وقال تعالى : (وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا) (٦) كما ذم

---

(١) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٥ / ٣٢٦ . صحيح مسلم بشرح النووي : ١٠ / ١٤٤ .

(٢) انظر السرخسي ، المبسوط : ١٣ / ١٣ . الشيرازي ، المهذب : ١ / ٣٥٧ . ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٤١٥ .

(٣) ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٢١ . وانظر : ابن حزم ، الاحكام في أصول الأحكام : ٥ / ٥٩٩ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٣٨ .

(٥) المائدة : ١ .

(٦) الاسراء : ٣٤ .

القرآن وذمت السنة الذين ينقضون عهودهم ومواثيقهم ويغررون بمن عاهدوه ، وهذا كله يدل على وجوب الوفاء بالعقود والشروط مطلقا الا مادل الدليل على حظره ، ثم قال : " واذا ظهر أن العقود لا يحرم منها الا ما حرمه الشارع ، فانما يجب الوفاء بها لايجاب الشارع الوفاء بها مطلقا الا ماخصه الدليل على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها الملل ، بل والعقلاء جميعهم . . . ففعلها ابتداء لا يحرم الا بتحريم الشارع ، والوفاء بها وجب لايجاب الشارع اذا ، ولايجاب العقل أيضا ، وأيضا فان الأصل في العقود رضى المتعاقدين وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد " (١) وفي الصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج " (٢) فدل على أن الشروط يلزم الوفاء بها ، وان شروط النكاح أحق بالوفاء من غيرها وفي الصحيح أيضا عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه أنه قال : " مقاطع الحقوق عند الشروط " (٣) وأيضا فان الناس يحتاجون في تعاملهم الى عقود جديدة والى الاشتراط ، وفي تقييد حريتهم في التعاقد والاشتراط حرج لا يخفى ، كما قال ابن تيمية : " فاذا كان الشرط منافيا لمقصود العقد كان العقد لغوا ، واذا كان منافيا لمقصود الشارع كان مخالفا لله ورسوله فاذا لم يشتمل على واحد منها . . فلا وجه لتحريمه بل الواجب حله ، لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون اليه ، اذ لولا حاجتهم اليه ما فعلوه ، فان الاقدام على الفعل مظنة الحاجة اليه ولم يثبت تحريمه فيباح ، لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج " (٤)

وقد أجاب ابن تيمية عن حديث عائشة : " . . . ماكان من شرط

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٥٤ ، ١٥٥ .
(٢) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٥ / ٣٢٣ .
(٣) المصدر نفسه : ٩ / ٢١٧ .
(٤) الفتاوى : ٢٩ / ١٥٦ .

ليس فى كتاب الله فهو باطل . ." بأن المقصود به بطلان الشرط الذى يخالف كتاب الله أى بأن يكون المشروط مما حرمه الله ، كما فى شرط الولاء لغير المعتق ، لأن المشروط لا بد أن يكون مباحا بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ويجب الوفاء به . (١)

أما الحديث : " نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط" فقد قال عنه ابن تيمية انه لا يوجد فى شىء من دواوين الحديث وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء ، وقالوا بأنه حديث غير معروف ، وقد أجمع الفقهاء على صحة بعض الشروط ، كشرط صفة معينة فى المبيع مثلا ، مما يدل على أن هذا الحديث لم يعمل به (٢) .

وذكر ابن تيمية أيضا أن الشروط لا تبيح حراما ولا تحرم حلالا كما توهم من قال بأن الأصل فساد الشروط ، بل كل ما كان حراما بدون الشرط فالشرط لا يبيحه كالربا مثلا ، لكن ما كان مباحا قبل الشرط فانه متى اشترطه صار واجبا ، كتأجيل الثمن مثلا ، وليس فى هذا تحريم لما أحله الله ، لأن ما كان مباحا فى حال مخصوصة ، ولم يكن مباحا مطلقا ، ثم أتى الشرط ليحوله من تلك الحال ، فان الشرط اذا لم يكن قد حرم ما أحله الله ، وكذلك ماكان محرما فى حال مخصوصة ، لكن بدون الشرط يستصحب حكم الاباحة والتحريم ، قال : " فالعقد والشرط يرفع موجب الاستصحاب ، لكن لا يرفع ما أوجبه كلام الشارع " (٣)

ولعل الأولى فى هذه المسألة هو ترجيح القول بأن الأصل فى العقود والشروط هو الاباحة ، وأنه لا يمتنع منها الا ما دل الشرع

---

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٣٢ . وهذا الحديث أخرجه الخطابى فى معالم السنن : ٥ / ١٥٤ ، ١٥٥ ، واخرجه ابن حزم فى المحلى : ٨ / ٤١٥ . قال الشوكانى . أخرجه الطبرانى فى الأوسط ، والحاكم فى علوم الحديث . انظر نيل الاوطار : ٥ / ٢٠٢ . وقد ذكر النووى أنه حديث غريب . انظر : المجموع شرح المهذب : ٩ / ٣٦٨ .

(٣) الفتاوى : ٢٩ / ١٤٩ ، ١٥٠ .

على تحريمه ،فان هذا القول هو الذى تؤيده أدلة الشرع ، ويتفق مع مبادىء التشريع الاسلامى وقواعده ،فلا شك بأن العقود والشروط هى من باب المعاملات والتى الأصل فيها الاباحة ، وليست من باب العبادات والتى الأصل فيها الحظر ، وبالتالى فان ترك الأفراد أحرارا فى اختيار العقود والشروط التى تحقق مصالحهم وحاجاتهم هو الأولى ، مادام أن هذه العقود والشروط لم تشتمل على ما يخالف أدلة وأصول الشرع ،أما أن تحصر معاملات الأفراد فى عقود وشروط محددة معلومة سلفا ويمنع كل ماعداها فلا يخفى مافيه من حرج وتضييق ، وخصوصا فى الوقت الحاضر الذى اتسعت فيه معاملات الأفراد وتنوعت العقوط والشروط كما يقول الشيخ أبو زهرة : " ان الصفقات التجارية قد اتسع أفقها ، وتشعبت أنواعها ، وتنوع بحسب العرف التجارى مايشترطه العاقدون ، حتى وجدت عقود لم تكن ، وتفنن الناس فى الشروط تفننا باعد بين العقود وأصولها المذكورة فى كتب الفقه ، ولو حكمنا ببطلان تلك العقود ، وفساد هاتيك الشروط ،لصار الناس فى حرج وضيق ولشلت الحركة فى الأسواق ، ولتقطعت العلاقات التجارية بين الناس ، بل لتقطعت الأسباب ،فلا تنمو ثروات آحاد الناس ، ولا تنمو ثروة الجماعات" (١)

خلاصة ماتقدم أن مبدأ حرية التعاقد ركن أساسى من أركان التعامل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وأنه لا خلاف بين الفقهاء حول مبدأ رضائية العقد وحرية الأفراد فى انشاء عقودهم الشرعية ، وهذا المبدأ يعتبر هو الركن الرئيسى عند الحديث عن حرية التعاقد كأحد المظاهر الرئيسية للحرية الاقتصادية ، وبالتالى فانه يصح أن يقال ان الفرد فى ظل التشريع الاقتصادى الاسلامى يجد نفسه حرا فى أن يبيع أو يشترى أو يؤجر أو يستأجر أو يشارك أو يرهن أو يضمن أو يقترض أو يضارب أو يزارع . . ونحو

---

(١) الملكية ونظرية العقد : ٢٦٤ .

ذلك من العقود الشرعية التي نص عليها الفقهاء أو التي يمكن أن تستحدث مما تتفق مع مبادئ وقواعد التشريع الاسلامي ، كل ذلك يتم بمحض حرية العاقد نفسه ورضاه ، مادام أنه لم يرتكب محظورا شرعيا .

——— .... ———

المبحث الثالث

نظام السوق في الاسلام ودور الدولة فيه . .

من خلال المبحثين السابقين - حرية العمل وحرية التعاقد - يمكن التعرف على شكل السوق في الاسلام ، التي يتم من خلالها نشاط الأفراد وتعاملهم فيما بينهم ، والتعرف على النظام الذي يحكم هذه السوق وكيف يمكن أن تنشأ الأسعار خلالها .

فاذا صح الأصل المتقدم ، وهو حرية ممارسة الأفراد للأعمال والعقود المباحة التي يختارونها ، فان الذي يتناسب مع هذا الأصل هو القول بحرية السوق ، فانه لا يمكن أن يمارس الأفراد حريتهم في العمل والتعاقد ونحو ذلك الا في سوق حرة ، فالقول مثلا برضائية العقد في الفقه الاسلامي يستلزم القول برضائية الثمن ، فكما أن الفرد حر في قبول العقد أو رفضه ، فهو حر أيضا في قبول الثمن أو الأجر الذي يقدمه أو يقدم له ، بموجب العقد الرضائي الذي يتم بين المتعاملين ، كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١)

وعليه فانه يصح أن يقال هنا ان الأصل في التشريع الاقتصادي الاسلامي أن تكون السوق سوقا حرة تعمل في ظل المنافسة بين الأفراد ، وقد جرى على هذا الأصل التنفيذ الفعلي والتطبيق العملي للتشريع الاقتصادي الاسلامي منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد كان الأفراد يتبايعون وتنتقل ملكيات السلع فيما بينهم بحرية تامة وبالأسعار التي يختارونها ، دون تدخل من قبل السلطة ، بل حينما طلب من الرسول

---

(١) النساء : ٢٩ .

صلى الله عليه وسلم أن يتدخل امتنع ،كما في الحديث عن أنس ـ رضي الله عنه ـ قال :" غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يارسول الله لو سعرت ؟ فقال : ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ،واني لأرجوا أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال " (١) فهذا دليل على أن الاسلام حريص على أن تبقى السوق حرة ،يتنافس الأفراد خلالها في تقديم السلع والخدمات ،وتنشأ الأسعار على ضوء المعروض والمطلوب ،دون تدخل من السلطة ،وكما يمتنع التدخل من قبل السلطة ،يمتنع أيضا كل تدخل أو تواطؤ غير مشروع من قبل الأفراد للتأثير على المنافسة وحرية السوق وبالتالي فقد حرم الشرع الاحتكار (٢) وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " لا يبيع حاضر لباد ،دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" (٣) فقوله :" دعوا الناس" دليل على أن التدخل كما يمتنع من قبل السلطة ،فهو ممتنع من قبل الأفراد أيضا ،والأفراد ملزمون بترك الناس يرزق الله بعضهم من بعض ،أي اعطاء الحرية للعرض والطلب في السوق .

ومما يدل على حرية السوق أن الشرع قد أباح المساومة والمماكسة في السعر من قبل المتبايعين حتى يتفقا على سعر السلعة أو الخدمة (٤) ،

---

(١) المنذري ،مختصر سنن أبي داود : ٥/٩٢ . الترمذي ،الجامع الصحيح : ٦/٥٣ . وقال : حسن صحيح .

(٢) انظر تفصيل هذا الحكم فيما يأتي ص (٤٠٧)

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي : ١/١٦٥ .

(٤) انظر قصة جمل جابر بن عبد الله ،ومساومة الرسول صلى الله عليه وسلم له في الثمن وشراءه منه ،في صحيح البخاري : ٥/٣١٤ . قال ابن حجر :" وفي الحديث جواز المساومة لمن يعرض سلعته للبيع ،والمماكسة في المبيع قبل استقرار العقد " . فتح الباري : ٥/٣٢١

كما قد أباح الشرع الربح ولم يجعل له حدا معلوما ، وقد جاء في تفسير القرطبي ، عند قوله تعالى : (الا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) الآية قوله : " والجمهور على جواز الغبن في التجارة ، مثل أن يبيع رجل ياقوتة بدرهم وهي تساوي مائة ، فذلك جائز ، وأن المالك الصحيح الملك جائز له أن يبيع ماله الكثير بالتافه اليسير ، وهذا مالا اختلاف فيه بين العلماء اذا عرف قدر ذلك ، كما تجوز الهبة لو وهب " (١)

فاذا بقيت السوق حرة خالية من أي تدخلات من قبل السلطة أو الأفراد ، فان الذي لا شك فيه أن قانون العرض والطلب داخل السوق لابد وأن يحكم أثمان السلع والخدمات التي تقدم ، وقد أشار الفقهاء الى هذا القانون وأصّلوه تأصيلا دقيقا ، فمن ذلك ماذكره شيخ الاسلام ابن تيمية عند حديثه عن سعر المثل وعوض المثل في الفقه حيث قال : " وكثيرا مايشتبه على الفقهاء ويتنازعون في حقيقة عوض المثل ، في جنسه ومقداره في كثير من الصور ، لأن ذلك يختلف لاختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال والأعواض والمعوضات والمتعاوضين فنقول : عوض المثل هو مثل المسمى في العادة ، وهو الذي يقال له : السعر والعادة . . . ولهذا قال كثير من العلماء : قيمة المثل مايساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات ، ولابد أن يقال : في الأمر المعتاد ، فالأصل فيه ارادة الناس ورغبتهم . . . . اذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع فانها :

- تختلف بكثرة المطلوب وقلته ، فعند قلته يرغب فيه مالا يرغب فيه عند الكثرة .
- وبكثرة الطلاب وقلتهم ، فان ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه ، بخلاف ماقل طالبوه .

---

(١) القرطبي الجامع لأحكام القرآن : ٥/ ١٥٢ . وقد استثنى فقهاء الحنابلة وبعض المالكية من ذلك غبن المسترسل وهو الجاهل بقيمة السلعة ولا يحسن المبايعة ، فله الخيار ، اذا غبن غبنا يخرج عن العادة ، وحده بعضهم بالثلث ، ومنع من ذلك الشافعية والحنفية وقالوا لا خيار له وهو كغيره .

= =

- وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها ، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة مالا ترتفع عند قلتها وضعفها .

- وبحسب المعاوض ، فان كان مليّا ديّناً يرغب فى معاوضته بالثمن القليل الذى لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو جحده .

- وبحسب العوض ، فقد يُرخص فيه اذا كان بنقد رائج مالا يرخص فيه اذا كان بنقد آخر دونه من الرواج ، كالدراهم والدنانير بدمشق فى هذه الأوقات ، فان المعاوضة بالدراهم هى المعتاد . . . "(1) فمن هذا النص يتبين أن ابن تيمية يرى أن الأثمان تتحدد بفعل أمور كثيرة وهى :

(١) العرض والطلب ، ففى حالة زيادة العرض (كثرة المطلوب) ينقص الثمن ، وبالعكس فى حالة قلة المعروض أى (قلة المطلوب) حيث يزداد الثمن . وفى حالة زيادة الطلب (كثرة الطلاب) يرتفع الثمن وينخفض فى قلة الطلب أى (قلة الطلاب) .

(٢) وبحسب رغبة المستهلك فى السلعة وسلوكه النفسى وتقديره لمدى منفعة السلعة بالنسبة له ، وهو ماعبر عنه بقوله :" بحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها " .

والحاجة قد تكون حاجة المستهلك فى السلعة ، وقد تكون حاجة البائع للثمن ، كما أشار الى ذلك ابن العربى بقوله :" الربح هو ما يكتسبه المرء زائدا على قيمة معوضه . . . ويكون ذلك الربح بحسب حاجة المشترى والبائع الى عقد الصفقة ، فالزيادة أبدا تكون من جهة المحتاج ، ان

= انظر ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٩٠ ، ٩١ . أما غير المسترسل ممن يعرف قيمة السلعة ويحسن المماكسة فلا خيار له بالاتفاق اذا غبن .

(1) الفتاوى : ٢٩ / ٥٢٢ - ٥٢٤ .

احتاج البائع أعطى (زائدا على الثمن من قيمة سلعته) (١) وان احتاج المشتري اعطى زائدا من الثمن " (٢)

(٣) ومما يؤثر في تقدير الأثمان أيضا مقدار ثقة المتعاملين فيما بينهم وهذا هو معنى قوله :" وبحسب المعاوض ،فان كان مليا دينا ..الخ" أي بحسب المتعامل وهل هو مقتدر على الدفع وثقة لا يخشى جحده أو انكاره أو تأخيره للدفع ونحو ذلك .

(٤) وأخيرا فقد أشار ابن تيمية الى أن القوة الشرائية للنقود ذات أثر في تحديد الأثمان ،فالنقد الرائج الأكثر تداولا يرغب في المعاوضة به أكثر من الرغبة في المعاوضة بنقد غير رائج .

فاذا تبين هذا كله وقيل ان السوق في الاسلام سوق حرة وان الاثمان تنشأ خلالها بفعل قوى العرض والطلب (٣) ،فان هذا لا يعني أنه لا يد للدولة في السوق ولا أثر لها فيه ،بل ان دور الدولة في الاسلام في السوق دور غير منكور ،والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو :
ما هو الدور الذي يمكن أن تضطلع به الدولة في السوق في الاسلام ؟ .
ماهي حدود هذا الدور ومامداه ؟ ..

يمكن أن يقال هنا ابتداءا ان دور السلطان في السوق قد اتخذ في الوقت الحاضر عدة أساليب مختلفة ،وسيتم التعرف في هذا المبحث على ثلاثة أساليب رئيسية من أساليب تأثير الحكومات في الأسواق

---

(١) هكذا جاء في النص ،ولعل الأولى أن يقال : ان احتاج البائع أعطى - ناقصا عن الثمن من قيمة سلعته ،لأن حاجة البائع الى الثمن وعقد الصفقة تجعله يقلل من سعر سلعته ،الا أن يقال ليس المراد حاجة البائع الى عقد الصفقة وأخذ الثمن ،بل المراد حاجته الى السلعة التي في يده ،فان ازدادت حاجته اليها زاد في الثمن الذي يطلبه فيها .
(٢) أحكام القرآن : ١ / ٤٠٨ .
(٣) سيأتي مزيد تفصيل وبيان لهذه القاعدة من خلال المباحث التالية عن الاحتكار والتسعير .

والأثمان ، وهى أساليب كما يظهر منها متدرجة من حيث نسبة تأثيرها على حرية السوق ،وذلك أنها اما أن تقتصر على مجرد مراقبة النشاط الاقتصادى للأفراد ليكون فى اطار النظام العام الذى تلتزم به الدولة دون أن يكون لهذه المراقبة تأثير فعال ومباشر على حرية قوى العرض والطلب فى السوق ،وقد تتخذ الدولة دورا أكثر تأثيرا على حرية السوق وذلك بالتدخل المباشر فى الأسعار ،فتفرض السعر الجبرى لبعض السلع والخدمات أو تحدد أجور العمال ونحو ذلك . وقد تتجاوز الدولة مرحلة التأثير على حرية السوق من خلال جهاز الأسعار الى مرحلة الالغاء الكامل لحرية السوق ،ليحل محلها التوجيه المركزى للعمل والانتاج والاستثمار والأسعار ،من خلال الخطة المركزية الشاملة ،التى تضعها وتنفذها الأجهزة الحكومية . فاذا أريد التعرف على دور الدولة فى السوق فى الاسلام ،فلا بد من مناقشة هذه الأساليب لبيان مدى ما يأخذ به التشريع الاسلامى منها ومدى ما يرفضه ، وبيان ذلك فى المباحث التالية :

أولا : دور الدولة فى الاسلام فى مراقبة النشاط الاقتصادى .

ثانيا : دور الدولة فى الاسلام فى محاربة الاحتكار .

ثالثا : دور الدولة فى الاسلام فى تحديد الأسعار والأجور .

رابعا : دور الدولة فى الاسلام فى تخطيط النشاط الاقتصادى .

××××××××××××××××××××××××××××××××

أولا : دور الدولة في الاسلام في مراقبة النشاط الاقتصادي :-

لقد أقر التشريع الاقتصادي الاسلامي أن تقوم الدولة بدور مراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد حتى تضمن بقاءه ضمن اطار تعاليم الاسلام وقيوده وحدوده في شأن المعاملات بين الأفراد، وهذه المراقبة لا تتعارض مع حرية السوق التي سبقت الاشارة اليها، بل ان الهدف الرئيسي لهذه المراقبة هو المحافظة على سوق حرة خالية من أي تأثيرات خارجية غير طبيعية من شأنها أن تعطل حرية السوق وتؤثر على قوى العرض والطلب داخله، كما سيتبين من خلال هذا المبحث .

وقد اهتمت الدولة في الاسلام منذ زمن التنزيل بالمحافظة على هذا الدور والقيام به، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يخرج الى الأسواق ويرشد التجار ويتفقد المعاملات، وينهى عن الغش والخداع ونحو ذلك، كما في الصحيح عن أبي هريرة - رضى الله عنه - :" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا، فقال : ما هذا ياصاحب الطعام ؟ . قال : أصابته السماء يارسول الله . قال : أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس ؟ من غش فليس منى " (١) ، وقد استعمل الرسول صلى الله عليه وسلم بعض الأفراد لمراقبة الأسواق، والتأكد من أن التعامل بين الأفراد يسير سيرا صحيحا، وفعل مثل ذلك الخلفاء الراشدون من بعده . (٢)

وفي تاريخ الاسلام ظهر جهاز حكومي تنفيذي، كان من أهم مهماته مراقبة الأسواق، وتنفيذ تعاليم الاسلام في شأن المعاملات، والتدخل متى أظهر الأفراد تجاوز هذه التعاليم أو أخلوا بتطبيقها، وهو الجهاز

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي : ٢ / ١٠٩ . وفي رواية عند مسلم أيضا " من غشنا فليس منا " .
(٢) انظر : الشيخ عبد الحي الكتاني، التراتيب الادارية : ١ / ٢٨٥، ٢٨٦ .

المعروف بجهاز الحسبة ، وفيما يلي تعريف بهذا الجهاز وذكر لأهم مهماته .

الحسبة في الاسلام :

تعريف الحسبة : عرفت الحسبة في الاسلام في مجملها بأنها : الأمر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله [1] . وسميت بذلك لأن الآمر بالمعروف أو الناهي عن المنكر يفعل ذلك في الأصل احتسابا للثواب عند الله وطلبا للأجر منه سبحانه .

وباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب واسع ، ويمكن أن يدخل فيه جميع الولايات الاسلامية ، فان مقصودها الأول هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [2] نحو أعمال الحكم والقضاء والشرطة ، لذلك فقد تخصصت وظيفة المحتسب في الاسلام بما ليس من اختصاص الولاة والقضاة ونحوهم [3] وهي تشمل جانبا واسعا من مراقبة الشئون الاقتصادية والاجتماعية داخل المدن ، مما يتطلب حلا سريعا دون حاجة الى دعوى واثبات لدى القضاء وانتظار حكم .

---

(١) الماوردي ، الأحكام السلطانية : ٢٤٠ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٨٤ . ابن الأخوة ، معالم القربة في أحكام الحسبة : ٥١ . ابن تيمية الحسبة : ١٤ . ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٤٣٥ . ابن خلدون المقدمة : ٢٢٥ . السنامي نصاب الاحتساب : ١٣ . الكتاني ، التراتيب الادارية : ١ / ٢٨٤ . ابراهيم الشهاوي ، الحسبة في الاسلام : ٩ . د . مصطفى كمال وصفي ، مصنفة النظم الاسلامية : ٥٤٧ . د . صبحي الصالح ، النظم الاسلامية : ٣٢٨ .

(٢) ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٣٤٦ .

(٣) ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٣٤٩ . ابن خلدون ، المقدمة : ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

وظـائف المحتسـب :-

لقد أصبح موضوع الاحتساب بابا واسعا ، وولاية دينية مشهورة في تاريخ العمل الاسلامي ، تشمل عدة قضايا اقتصادية وغير اقتصادية حتى لقد عده حاجي خليفة أحد العلوم الاسلامية ، وعرفه بقوله :" علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لايتم التمدن دونها ، من حيث اجراؤها على قانون العدل ، بحيث يتم التراضي بين المتعاملين . وعن سياسة العباد بنهي المنكر وأمر المعروف ، بحيث لا يؤدي الى مشاجرات وتناحر بين العباد بحسب مارآه الخليفة من الزجر والمنع " (١)

والذي يهم في هذا المبحث هو التأكيد على الوظيفة الاقتصادية التي كان يضطلع بها المحتسب في الاسلام ، والتي أجملها ابن القيم - رحمه الله - بقوله :" ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة ، والصدق والنصح في الأقوال والأعمال ، وينهى عن الخيانة وتطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات ، ويتفقد أحوال المكاييل والموازين ، وأحوال الصناع الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات ، فيمنعهم من صناعة المحرم على الاطلاق ، كآلات الملاهي وثياب الحرير للرجال ويمنع من اتخاذ أنواع المسكرات ، ويمنع صاحب كل صناعة من الغش في صناعته . . . ويدخل في المنكرات مانهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة ، مثل عقود الربا صريحا واحتيالا ، وعقود الميسر كبيوع الغرر . . والنجش وسائر أنواع التدليس . . . ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء الى السوق . . . ومن ذلك نهي النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد . . . . ومن ذلك الاحتكار لما يحتاج اليه الناس " (٢) فمن هذا النص يتبين أن أهم وظائف المحتسب المتعلقة بالنواحي الاقتصادية ، ومراقبة نشاط الافراد في

---

(١) كشف الظنون : ١ / ١٥ .

(٢) الطرق الحكمية : ٣٤٩ - ٣٥٤ . وانظر : ابن تيمية ، الحسبة : ١٤ - ٢٢ .

معـاملاتهـم هى كالتالـى :-

(أ) المنع من الأعمال والعقـود المحرمـة :-

تقـدم القول بأن الأصـل فى الاسـلام حريـة ممارسـة الأفراد لمختلف الأعمال والعقود المباحـة ، وهذا يعنى أن هذه الحريـة محدودة فى حدود دائـرة المباح شرعا ، أما الأعمال والعقود المحرمـة فانه لا حريـة للأفراد فى ممارستها ، ومن حـق الدولة حينئذ - بصفتها القائمة على تطبيق التشريع الاسـلامى - أن تمنع الأفراد من ممارسـة جميع الأعمال والعقـود التى نص الشرع على تحريمهـا ، وهى أعمـال وعقـود محصـورة ومضبوطـة ، وقد عددها الفقهاء وفصلوا أحكامهـا فى أبواب المعاملات من كتب الفقـه ويمكن هنا اجمال أهمها فى النقاط التاليـة :-

(١) الأعمال والعقـود المشتملة على الربـا :-

فكـل عمل أو عقـد دخله الربا فهـو محرم شرعا ، قال تعالـى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان مـن المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحـرم الربـا فمن جاءه موعظـة من ربه فانتهـى فله ماسلف وأمره الى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هـم فيها خالدون) (١) وقال تعالى : (يا أيها الـذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقـى من الربا ان كنتم مؤمنين . فان لم تفعلـوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) (٢) وروى مسلم عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه - قال : " لعـن رسول اللـه صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه ، وقال : هم سـواء " (٣)

(١) البقرة : ٢٧٥ (٢) البقرة : ٢٧٨ ، ٢٧٩ .
(٣) صحيح مسلم بشرح النووى : ١١ / ٢٦ . وانظر : المنذرى ، مختصر سـنن أبى داود : ٥ / ٩ .

وحرمة الربا فى الاسلام تعتبر مما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وقد فصل الفقهاء أحكام الربا وعلته وما يجرى فيه ، مما لا مجال لتفصيله هنا ، وانما الذى يهم هنا هو بيان أن الربا من الأمور التى نص الشرع على تحريمها ، ومعرفة ماهو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة فى الاسلام لمحاربة الربا ؟ فهل يقتصر دور الدولة على مجرد بيان الحكم الشرعى ، ثم تترك للأفراد حرية ممارسة الأعمال الربوية ؟ أو أن للدولة فى الاسلام دورا ايجابيا فى هذا الشأن ؟ .

لا شك أن دور الدولة فى الاسلام لا يقتصر على مجرد ذكر النهى مع ترك الحرية للأفراد لممارسة هذه العقود المحرمة ، بل لابد أن تتخذ الدولة دورا فعالا لمنع هذا النوع من التعامل . وقد نص الفقهاء على أن من أهم أعمال المحتسب المنع من جميع العقود المشتملة على الربا (١) . وبالتالى فان على الدولة فى الوقت الحاضر - ممثلة فى جهاز الحسبة ، أو أى جهاز آخر يختص بمراقبة النشاط الاقتصادى - أن تعمل على محاربة جميع الأعمال الربوية والتى انتشرت انتشارا كبيرا ، ممثلة فى أجهزة المصارف والبنوك الربوية ونحو ذلك .

وقد أشار الشيخ عبد الله كنون الى جواز تأميم المصارف المتعاملة بالربا ، فقال : " ولم يعتبر الاسلام أصل التملك مطلقا .... ولكنه نظر فى وجه الملك ، وحرص على أن يكون سليما ، ومن ثم نهى عن الاحتكار وحرم الربا وأذن للوالى أن يضرب على يد المحتكر ، ويهدر كل مال جمع من الربا ، وهو مدخل شرعى لتأميم الشركات الاحتكارية والمصارف المتعاملة بالربا ، ولكن اذا أُستُغل ذلك للمصلحة العامة ، وطهِّر من رجس الربا " (٢) .

---

(١) ابن تيمية ، الحسبة فى الاسلام : ١٨ . ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٣٥١
(٢) بحث الملكية الفردية فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١/ ١١٢ . وانظر : د . محمد العربى ، بحث المعاملات المصرفية المعاصرة ورأى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٢/ ٦٠ ، ٦١ .

ولعل الأولى فى هذه المسألة أن يقال ان الدولة لا تعمد الى التأميم والمصادرة مباشرة ، ولكنها تتبع فى ذلك نهج القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى معالجة هذا الداء . ففى القرآن ورد قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولا تظلمون) [1] . فهاتان الآيتان عالجت أمر الربا على النحو التالى :-

(أ) تحريم التعامل بالربا ووجوب الاقلاع عنه .

(ب) وتحريم الربا ووجوب ترك التعامل به لا يعنى ابطال دين الربا بالكلية ، وانما يثبت للدائن أصل الدين ، وتبطل الزيادة المحرمة كما قال تعالى : (وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) فأثبتت الآية أن للدائن الحق فى المطالبة برأس ماله ، دون ظلم منه أو عليه . والظلم من قبل المرابى يكون بأخذ الزيادة على رأس المال ، والظلم من قبل المدين يكون برفض رد أصل الدين ، وكذلك الظلم يمكن أن يكون من قبل المجتمع أو الدولة بمصادرة رأس المال ، اذا رضى الدائن بترك المطالبة بالزيادة عن أصل الدين .

(جـ) فاذا لم يقلع المرابى عن رباه ، وأصر على التعامل بالربا ، فان من حق الدولة حينئذ أن تتدخل بكل الطرق الممكنة ، فقد أباح القرآن حرب من أصر على الربا ، والحرب أعلى درجات التدخل ، لما يلازمها من قتل واستحلال دم . ومن ثم تكون المصادرة أو نحوها من الطرق المباحة شرعا . وقد جاء فى تفسير القرطبى قوله : " وقال ابن عباس أيضا : من كان مقيما على الربا لا ينزع عنه ، فحق على امام المسلمين أن يستتيبه ، فان نزع والا ضرب عنقه . . . وقال ابن خويز منداد : ولو

---

(١) البقرة : ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

أن أهل بلد اصطلحوا على الربا استحلالا كانوا مرتدين ، والحكم فيهم كالحكم في أهل الردة ، وان لم يكن ذلك استحلالا جاز للامام محاربتهم ألا ترى أن الله تعالى قد أذن في ذلك فقال : (فأذنوا بحرب من الله ورسوله)" (١)

وقد جاءت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مطابقة لهدى القرآن في هذا الشأن ، فأعلن الرسول صلى الله عليه وسلم - باعتباره ولى أمر المسلمين - التدخل في التعامل الربوى ، عملا بالآيات المتقدمة وتنفيذا لها فقام صلى الله عليه وسلم بابطال التعامل بالربا ، وأهدر الزيادة على رأس المال فقد روى أبو داود عن عمرو بن الأحوص الجشمي ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع يقول :" ألا ان كل ربا من ربا الجاهلية موضوع ، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون . . ." (٢) وعنه صلى الله عليه وسلم :" ألا ان كل ربا موضوع ، وان أول ربا أضعه ربا عباس بن عبد المطلب ، فانه موضوع كله " (٣) فهذا دور عملي ، وتدخل من قبل ولى الأمر لابطال الربا المحرم ، مما يدل على أن دور ولى الأمر في هذا الشأن لا يقتصر على مجرد ذكر الأمر والنهي ، بل لابد من العمل على ابطال الربا .

وقد ذكر الفقهاء أن عقد الربا مفسوخ ، واستدلوا بما رواه مسلم عن أبي سعيد قال :" أُتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بتمر فقال : ماهذا التمر من تمرنا ، فقال الرجل : يارسول الله بعنا تمرنا صاعين بصاع من هذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا الربا ، فردوه ، ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا " (٤) قال القرطبي :" وقوله :" فردوه " يدل على

---

(١) الجامع لأحكام القرآن : ٣/ ٣٦٣، ٣٦٤ .
(٢) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٥/ ٩، ١٠ .
(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٣/ ٣٥٦ .
(٤) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١١/ ٢٢، ٢٣ .

وجوب فسخ صفقة الربا ، وأنها لا تصح بوجه ، وهو قول الجمهور " (١)

وعليه فان على الدولة الاسلامية في الوقت الحاضر ، أن تمنع أصحاب المصارف من التعامل بالربا ، وأن تهدر جميع الفوائد الربوية وتجبر أصحاب المصارف على الاقتصار على رؤوس أموالهم من غير ظلم منهم أو عليهم . ثم ان رضى أصحاب المصارف هؤلاء بالتعامل بالطرق الشرعية الصحيحة ، الخالية من الربا المحرم . . . والتى ظهرت وعرفت وبدأ العمل بها فى البلاد الاسلامية ، وحققت نجاحا ملموسا ، بالرغم من الصعوبات العديدة التى تحيط بها - ان رضى أصحاب المصارف بالتعامل الشرعى ، فان دور الدولة يقف عند هذا الحد ، دون أن يتجاوزه الى المصادرة والتأميم ، فان هذا يدخل فى الظلم الذى نهت عنه الآية الكريمة . والا ان أصر هؤلاء على أخذ الربا والتعامل به ، فان من حق الدولة حينئذ أن تتدخل وتمنعهم من مزاولة هذا العمل ، وتصادر الأموال المحرمة الآيلة اليهم من طريق الربا ، وتعيدها لأصحابها ان عرفوا ، ويمكن للدولة حينئذ أن تعمل بنفسها على ادارة هذه المصارف بالطرق الشرعية السليمة ، وقد تترك ادارتها للأفراد بحسب ماترى من المصلحة .

ولا شك أن محاربة الربا فى البلدان الاسلامية والقضاء عليه يحتاج الى كثير من الحكمة والتأنى والجهد ، فقد تفشى فى الوقت الحاضر التعامل بالربا تفشيا واسعا ، وتغلغل فى الحياة الاقتصادية للبلدان الاسلامية ، حتى فاق كثيرا ما كان عليه الوضع من ربا الجاهلية ، الذى حرمه القرآن ، وبالتالى فان محاربة هذا التعامل لا بد له من تأنى وحكمة ، ولا بأس أن تتخذ الدولة دور التدرج فى القضاء على التعامل الربوى ، ضمن خطة متكاملة تعمل الدولة على تنفيذها لاحلال التعامل الشرعى الصحيح محل التعامل الربوى على كافة المستويات .

---

(١) الجامع لأحكام القرآن : ٣ / ٣٥٨ . وانظر : شرح النووى على صحيح مسلم : ١١ / ٢٢ .

(٢) كما حرم الشرع انتاج وتسويق جميع السلع المحرمة ، وعلى الدولة ممثلة في جهاز الحسبة أن تمنع من ذلك ، وذلك نحو انتاج الخمور وجميع المسكرات ، وانتاج آلات اللهو المحرمة والصور المحرمة والأفلام الخليعة وجميع السلع والخدمات الضارة المحرمة . فكل شيء ورد النص بحرمته فانه يحرم انتاجه وتسويقه ، فعن عائشة - رضي الله عنها - قالت : " لما أنزلت الآيات من آخر سورة البقرة ، قرأهن الرسول صلى الله عليه وسلم في المسجد ، وحرم التجارة في الخمر [١] " ، وعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح وهو بمكة يقول : " ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام . . . . " الحديث [٢] . وقال القرطبي : " وقال قوم : المراد بالآية (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) [٣] أي في الملاهي والقيان والشرب والبطالة " [٤]

(٣) وقد تتدخل الدولة لمنع بعض الأعمال والعقود التي هي في الأصل مباحة لكن اقترن بها ما يوجب منعها ، كأن يقترن بالعقد أو التصرف قصد محرم ، وقد مثل الفقهاء لمثل هذا النوع من المعاملات بعدة أمثلة ، نحو بيع السلاح في زمن الفتنة ، وبيعه على قطاع الطرق ، وبيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا ، واجارة الدار لمن يتخذها للأعمال المحرمة ونحو ذلك . [٥]

---

(١) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٨ / ٢٠٤ . صحيح مسلم مع شرح النووي : ١١ / ٥ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١١ / ٥ ، ٦ . وانظر : ابن القيم ، زاد المعاد : ٥ / ٧٤٥ وما بعدها .

(٣) البقرة : ١٨٨ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن : ٢ / ٣٣٨ . والمقصود بالبطالة هنا الأمور التافهة التي لا طائل تحتها وفيها ضياع للمال أو الوقت أو الجهد .

(٥) ذهب الحنابلة والمالكية الى القول بأن المعاملة التي اقترن بها قصد محرم لا تصح سواء كان هذا القصد مصرحا به أم أمكن معرفته بالأدلة والقرائن
=

حكـــم التعامل مع غير المسلمين :-

يمكن أن يقال هنا : ما حكم تعامل الفرد المسلم مع أفراد غير مسلمين من بلدان غير اسلاميـة ؟ وهل يعتبر هذا النوع من التعامـــل من قبل الأعمال التى اقترن بها ما يوجب منعها ، أو أنها تبقى على الاباحة؟

لقد ذكر الفقهاء حكم هذه المسألة ، وفرقوا بين البلـدان المتعامل معهـا . فان كانت المعاملة تجرى مع حربى ، أى شخص من بلـد بينه وبين المسلمين حرب وعداء ، فان حكمها يختلف عن حكم المعاملة مـع غير الحربى ، أى من كان من بلد ليس بينه وبين المسلمين حرب .

فيصح التعامل مع الأفراد والبلدان غير الحربيين بصنوف أنواع المعاملات المباحة دون استثناء ، فيصح أن يصدر اليهم جميع السـلع التى ينتجها المسلمون ، ويصح أن يستورد منهم جميع السلع التى ينتجونهـا ويباح للمسلمين استعمالها ، هذا هو الأصل المتفق عليه بين الفقهـاء لكن هذا الأصـل لا يمنع من القول بأن الأولى أن يكثف المسلمون تجاراتهم ومعاملاتهم فيما بينهم ، وأن يقللوا قدر الامكان من الاعتماد على البلـدان غير الاسلاميـة ، سواء من حيث التصدير اليهم أو الاستيراد منهم .

أما ان كانت المعاملة مع شخص من بلد بينه وبين بلاد المسلمين حرب وعداء ، فقد فصل الفقهاء فى حكم هذه المسألة ، فذكروا أن التعامـل قد يكون فى سلع لها علاقة بمسألة الحرب فيستعينون بها على حـرب المسلمين أو تؤدى الى تقوية شوكتهم والاضرار بالمسلمين ، فيحرم التعامـل بهذا النوع من السلع وتمنع الدولة من ذلك ، وان كان التعامل فى سلع لا علاقـة

= انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٨٣ ، البهوتى ، كشـاف القناع : ٣ / ١٨١ ، ١٨٢ . وذكر الشافعية والحنفية أنه لابد لابطال هذا النوع من التعامل من ذكر القصد المحرم فى العقد أو التصرف صراحة . انظر : د . حسين حامد ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامى : ٤١٦ - ٤٢٢ . وقد كان الامام الثورى أكثر توسعا فقال : " بع حلالك ممن شئت " انظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٤ / ٣٢٣ .

لها مباشرة بالحرب مع المسلمين ولا تضر بالمسلمين ، فالأصل في هذا النوع من التعامل أن يكون مباحا ، الا أن الأولى تركه وقال مالك هو مكروه (١) . جاء في كتاب شرح السير الكبير : " لا بأس بأن يحمل المسلم الى أهل الحرب ماشاء الا الكراع (٢) والسلاح والسبي . وألاّ يحمل اليهم شيء أحب اليّ ، لأن المسلم مندوب أن يستبعد من المشركين ..... وفي حمل الأمتعة اليهم للتجارة نوع مقاربة معهم فالأولى أن لا يفعل ولأنهم يتقوون بما يحمل اليهم من متاع أو طعام ، وينتفعون بذلك ، والأولى للمسلم أن يحترز عن اكتساب سبب القوة لهم، الا أنه لا بأس بذلك في الطعام والثياب ونحو ذلك ، لما روى أن ثمامة بن أثال أسلم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقطع الميرة عن أهل مكة وكانوا يمتارون ، فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه أن يأذن لهم في حمل الطعام اليهم ، فأذن له في ذلك ، وأهل مكة يومئذ كانوا حربا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فعرفنا أنه لا بأس بذلك . وهذا لأن المسلمين يحتاجون الى بعض مافي ديارهم من الأدوية والأمتعة ، فاذا منعناهم مافي ديارنا فهم يمنعون أيضا مافي ديارهم ، واذا دخل التاجر اليهم ليأتي المسلمين بما ينتفعون به من ديارهم ، فانه لا يجد بدا من أن يحمل اليهم بعض ما يوجد في ديارنا ، لهذا أرخصنا للمسلمين في ذلك ، الا الكراع والسبي والسلاح ، فإنه لا يحمل اليهم شيء من ذلك ، منقول عن ابراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح وعمر بن عبد العزيز - رضي الله تعالى عنهم - وهذا

---

(١) انظر : محمد بن حسن الشيباني ، شرح السير الكبير : ٤/ ١٤٠٨ وما بعدها ١٥٦٧ ومابعدها . الكاساني ، بدائع الصنائع : ٩ / ٤٣١٠ ومابعدها . ابن العربي ، أحكام القرآن : ١/ ٥١٤، ٥١٥ ، ابن رشد ، المقدمات : ٢ / ٦١١ وقال : " وكره مالك - رحمه الله - الخروج الى أرض الحرب للتجارة في البر والبحر كراهة شديدة " وانظر : ابن فرحون ، التبصرة : ٢ / ٢٠١ . ابن حزم ، المحلى : ٩/ ٦٥ . عبد القادر عودة ، العلاقات الدولية بالاسلام : ١٥٣ ومابعدها .

(٢) الكراع : اسم يطلق على الدواب التي يحمل عليها وتساعد في القتال كالخيل والبغال والحمير والجمال .

لأنهم يتقوون بالكراع والسلاح على قتال المسلمين . . . وكذلك الحديد الذى يصنع منه السلاح ، لأنه مخلوق لذلك فى الأصل ، فى قوله تعالى : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) (١) والمصنوع منه وغير المصنوع فى كراهية الحمل اليهم سواء " (٢) ، وفى بدائع الصنائع : " ليس للتاجر أن يحمل الى دار الحرب مايستعين به أهل الحرب من الأسلحة والخيل والرقيق من أهل الذمة ، وكل ما يستعان به فى الحرب ، لأن فيه امدادهم واعانتهم على حرب المسلمين قال تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان " (٣) ، فلا يمكّن من الحمل وكذا الحربى اذا دخل دار الاسلام لا يمكّن من أن يشترى السلاح ولو اشترى لا يمكّن من أن يدخله دار الحرب لما قدمنا . ولا بأس بحمل الثياب والمتاع والطعام ونحو ذلك اليهم ، لانعدام معنى الامداد والاعانة ، وعلى ذلك جرت العادة من تجار الأمصار أنهم يدخلون دار الحرب للتجارة من غير ظهور الرد والانكار عليهم ، الا أن الترك أفضل . . " (٤)

وقد ذكر الفقهاء أن الدولة يلزمها حينئذ أن تعمل على تنفيذ هذه الأحكام ، وتمنع جميع طرق التعامل غير المباحة مع أهل الحرب قال ابن رشد :" فواجب على والى المسلمين أن يمنع الدخول الى أرض الحرب للتجارة ، ويضع المراصد فى الطرق والمسالح لذلك ، حتى لا يجد أحد السبيل الى ذلك " (٥) وذكروا أن من أبى ذلك وحاول التعامل معهم فى السلع الممنوعة ، فانه يؤدب ويعزر بالضرب والحبس ونحوه ، ويبالغ فى تأديبه عقوبة له . (٦)

---

(١) الحديد : ٢٥ .
(٢) محمد بن الحسن ، شرح السير الكبير : ٤ / ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ .
(٣) المائدة : ٢ .
(٤) الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٩ / ٤٣١٠ .
(٥) المقدمات : ٢ / ٦١٣ .
(٦) انظر : محمد بن الحسن ، شرح السير الكبير : ٤ / ١٥٦٩ ، ١٩٧٠ .
ابن حزم ، المحلى : ٩ / ٦٥ .

(ب) ومن وظائف المحتسب المتفق عليها بالاضافة الى المنع من الأعمال والعقود المحرمة ، مراقبة كل مايتعلق بالنظافة والصحة العامة ومنع الضرر فى نشاطات الأفراد الاقتصادية ، ومراعاة الدقة والجودة فى الصناعات ، وضبط المكاييل والموازين ونحو ذلك ، وقد كانت هذه الوظيفة هى محور عمل أهل الاحتساب فى التاريخ الاسلامى واهتمت بتفصيل هذه الوظيفة وذكر دقائقها كتب الاحتساب المتخصصة . وفى الوقت الحاضر أصبحت هذه الوظيفة مهمة كثير من الأجهزة الحكومية ، كالبلديات والصحة والتجارة والصناعة وهيئة المواصفات والمقاييس ونحو ذلك .

(ج) المنع من جميع الأعمال والتصرفات التى تؤثر فى حرية السوق والمنافسة بين الأفراد :ـ(1)

تقدم القول بأن الأصل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى أن تكون السوق سوقاً حرة من حيث اباحة التعامل للأفراد داخلها ومن حيث نشوء الأسعار بفعل قوى العرض والطلب فى السوق دون تدخل خارجى ، وهذا التدخل والتأثير الخارجى كما يصح أن يكون من قبل الدولة بالتسعير الجبرى مثلا ، فانه يصح أن يكون من قبل الأفراد أيضا فى شكل بعض التصرفات التى من شأنها الاخلال بحرية السوق كالاحتكار مثلا ، وبالتالى فقد نص التشريع الاقتصادى الاسلامى على عدة ضوابط وتشريعات تهدف أولا الى المحافظة على حرية السوق ، وعلى الدولة حينئذ ممثلة فى جهاز الحسبة أن تعمل على تنفيذ هذه التشريعات ، ومنع جميع التصرفات غير المشروعة ، وفيما يلى بيان لأهم التشريعات المختصة بأعمال الأفراد

---

(1) تم افراد هذه الوظيفة للمحتسب وحدها ، مع أنه يمكن ادخالها ضمن الوظائف السابقة ، نظرا لما لهذه الوظيفة من علاقة وارتباط وثيق بموضوع حرية السوق فى التشريع الاقتصادى الاسلامى .

وتصرفاتهم فيما يتعلق بضمان حرية السوق والابقاء على المنافسة [1] :-

(١) النهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادى :-

روى البخارى ومسلم وغيرهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله : " لا تلقوا الركبان ، ولا يبيع حاضر لباد " [2] ، والمقصود بتلقي الركبان هو مقابلة قوافل التجار وموردى السلع قبل أن يصلوا الى البلد للشراء منهم ، يدل على ذلك ما جاء فى بعض الروايات : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق " [3]

ولعل السبب فى هذا النهى هو أن السلعة اذا بلغت السوق بيعت على ضوء المعروض منها والمطلوب ، وبالتالى فانها تعطى سعرها الحقيقى العادل ، أما فى حالة التلقي فان السعر قد يتلاعب فيه بأحد أمرين :-

الأول : أن يحدث تغرير وغبن لصاحب السلعة ، فيدفع فيها المتلقى أقل من سعرها مع علمه بكثرة الحاجة اليها أو قلة المعروض منها وفى هذا ضرر لصاحب السلعة حرص الاسلام على رفعه [4] .

الثانى : وقد يصيب الضرر أهل البلد بأن يشترى المتلقى السلعة ثم يتفرد ببيعها ويتحكم فى سعرها . [5]

---

(١) سيأتى الحديث عن التشريعات المتعلقة بتصرفات الدولة فى محاربة الاحتكار والتسعير والتخطيط فى مباحث مستقلة .
(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٣٧٠ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٦٢ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٦٢ .
(٤) ذكر بعض الفقهاء أن الخيار يثبت لصاحب السلعة اذا تبين أن المتلقى قد غرر به . انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٨٢ . ابن حجر ، فتح البارى : ٤ / ٣٧٤ .
(٥) ابن تيمية ، الحسبة : ٤٩ .

وهـذا بخلاف مالو وصلت السلعة الى البلد ، فان جميـــع مشترى السلعـة سيتنافسون فى الثمن وبالتالى تباع السلعة بسعرهـــا الحقيقـى ، فلا يتضـرر صاحبهـا ، كما أن صاحب الحاجة من أهل السـوق يمكنه الوصول اليها بهذا السعر دون أن يتحكم فيه المتلقـى .

ويمكن ملاحظـة سبب آخر من النهـى عن التلقى ، وهـــو محاولة التقليـل من عدد الوسطاء أثناء تبادل السلعـة ، حتى لا تتحمـل السلعـة زيادة فى تكاليف التسويق تضـاف الى تكاليف انتاجهـا ويتحملهـا المستهلك فى صورة أسعار مرتفعـة . (١) ويظهر هذا السبب بوضوح أكثـر فى بقيـة الحديث المتقـدم ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم :" ولا يبيع حاضر لبـاد " قال النووى فى تفسـيره : " قال أصحابنا : والمراد به أن يقدم غريب من الباديـة أو من بلد آخـر بمتاع تعـم الحاجـة اليه ليبيعـه بسعـر يومه ، فيقول له البلـدى : اتركه عنـدى لأبيعـه على التدريج بأعلى " (٢) فقـد نهى الشرع عن هذه الصورة لمصلحـة أهل البلد فى حصولهم علـى السلعـة بسعر يومهـا دون أن يضـاف اليها أجرة السمسرة والتخزيـن وما قد يتبعـه من احتكار . (٣)

والذى يمكن الخروج به من حديث النهى عن تلقى الركبان وعـن بيع الحاضـر للبادى ، هو معرفـة حرص التشريع فى الاسـلام على منع جميـع التدخـلات الخارجيـة والتى من شأنهـا التأثيـر على عمل السوق وعلـى مقـدار السعر بطريق غير مشروع ، ففى هذه المسألة حرص التشريع علـى أن يكون عرض السلعـة عرضـا صحيحا لا تلاعب فيه ، وأن يكون السعر المدفـوع

---

(١) د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الاسلامى : ٨٠ . د . أحمد العسال ، النظام الاقتصادى فى الاسلام : ١٧٥

(٢) شرح صحيح مسلم : ١٠ / ١٦٤ . وانظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٤ / ٣٦١ . ابن قدامة : المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٨٠ والشوكانى نيـل الأوطار : ٥ / ١٨٦ . الصنعانى ، سبل السلام : ٣ / ٢١ .

(٣) د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ٦٩ .

فى السلعة سعرا غير متلاعب فيه أيضا ويعبر عن الكمية المتوفرة من السلعة وفى هذا جمع بين مصلحة المنتج والمستهلك معا ،فالنهى عن التلقى فيه مراعاة لمصلحة المنتج ،ولذا جعل بعض الفقهاء له حق الخيار ،كما أن فيه مراعاة لمصلحة المستهلك أيضا . والنهى عن بيع الحاضر للبادى فيه مراعاة لمصلحة المستهلك ،ولذا جاء فى بعض الروايات الحديث: " لا يبيع حاضر لباد ،دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض" (١)

(٢) النهى عن النجش :-

روى البخارى ومسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما -قال :" نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن النجش" (٢) والمقصود بالنجش هو أن يزيد فى ثمن السلعة من لا يرغب فى شرائها ،بمعنى أن تعرض السلعة للمزاد ،فيزيد فى سعرها شخص لا رغبة له فى شرائها ،وانما يقصد رفع سعرها فحسب ،فيشتريها من يرغب فيها بسعر مرتفع أكثر من سعرها لو لم يوجد هذا الناجش ،فهذا التصرف نهى عنه الشرع (٣) ، قال البخارى : " قال ابن أبى أوفى : " الناجش آكل ربا خائن " ثم قال : وهو خداع باطل لا يحل . قال النبى صلى الله عليه وسلم :" الخديعة فى النار ،ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد " (٤) .

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٥/١ .
(٢) صحيح البخارى مع الفتح : ٣٥٥/٤ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦١/١٠ .
(٣) ذكر الحنابلة أن النجش اذا اقترن به غبن يخرج عن المعتاد فان للمشترى حق الخيار بين الفسخ والامضاء ،مثل تلقى الركبان . انظر :ابن قدامة المغنى : ٢٧٨/٤ . البهوتى ،شرح منتهى الارادات: ١٧٣/٢ . وفى وجه عند الشافعية أنه ان كان بمواطأة من البائع فان للمشترى حق الفسخ . انظر : الشيرازى ،المهذب : ٣٨٥/١ . النووى ،شرح صحيح مسلم : ١٥٩/١٠ . ابن حجر ،فتح البارى : ٣٥٥/٤ . ومثل هذا عند المالكية . انظر: حاشية الدسوقى : ٦٧/٣ . وذكر الحنفية أن البيع صحيح والاثم على الناجش . انظر :الكاسانى ،بدائع الصنائع : ٢٣٢/٥ . (٤) صحيح البخارى مع شرح فتح البارى: ٣٥٥/٤ .

والنهى عن النجش يدل على حرص التشريع على أن تكون المزادات صادقة والا يزيد فى الثمن الا من يرغب فى الشراء ، حتى يعبر المزاد عن الطلب الحقيقى للسلعة ، ويتقرر على ضوء ذلك السعر الحقيقى دون غش أو خداع

(٣) النهى عن الغش والتدليس والغرور واخفاء عيوب السلعة والدعاية الكاذبة والأيمان الكاذبة ونحو ذلك مما يجمعه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من غشنا فليس منا " (١) وعنه صلى الله عليه وسلم : " لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب الا بينه له " (٢) ومن أمثلة الغش الذى كان فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ونهى عنه ، تصرية الأبل أو الغنم ، ومعناه أن من أراد بيعها لم يحلبها قبل بيعها بيومين أو ثلاثة ، حتى يجتمع لبنها ويزيد ، فيظن من رآها أن هذا هو لبنها المعتاد فيزيد فى ثمنها ، فهذا غش نهى عنه النبى صلى الله عليه وسلم ، وأثبت للمشترى الخيار كما فى الحديث : " ... ولا تصر الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، فان رضيها أمسكها ، وان سخطها ردها وصاعا من تمر " (٣) قال ابن حجر : " قال ابن عبد البر : هذا الحديث أصل فى النهى عن الغش ، وأصل فى ثبوت الخيار لمن دُلِّس عليه بعيب " (٤) .

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووى : ٢ / ١٠٨ . وانظر : الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٦ / ٥٥ .

(٢) سنن ابن ماجة : ٢/٧٥٤ . الحاكم ، المستدرك : ٢/ ٢١٤

(٣) صحيح البخارى مع الفتح : ٤ / ٣٦١ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٦٠ .

(٤) فتح البارى : ٤ / ٣٦٧ . وانظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٣٨ . وقد عرف العيب فى السلعة الذى يوجب الرد بأنه : كل ما أوجب نقص ثمنها . وذكر أن المرجع المعتبر فى تحديد ما هو عيب وما ليس كذلك هو عرف التجار أصحاب هذا الشأن . المصدر نفسه : ٤/٢٤٣ . وانظر البهوتى ، كشاف القناع : ٣ / ٢١٥ .

وكما تبين في حديث النهى عن النجش أن المقصود منه هو أن يكون الطلب على السلعة صادقا حتى تعطى السلعة سعرها الحقيقي فان الذى يتبين من أحاديث النهى عن الغش والدعاية الكاذبة ونحو ذلك أن المقصود منها هو أن يكون عرض السلعة صادقا وان تكون مواصفات السلع والدعاية لها مطابقة لحقيقتها ، وتعطى السلعة سعرها الحقيقي ولا يلحق المستهلك الضرر من ذلك . (١)

وجميع هذه التشريعات المتقدمة تهدف في مجملها الى المحافظة على السوق في الاسلام ، وعلى بقاء الأسعار داخل هذه السوق في شكلها الطبيعي ، ومنع حدوث أي تدخل من قبل الأفراد من شأنه أن يخل بحرية السوق ويؤثر على الأسعار ، حيث تعتبر الأسعار هي الهدف الرئيسي من المحافظة على السوق وضمان قيام المنافسة ، ويجمع هذا كله حديث الرسول صلى الله عليه وسلم :" من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقذفه في معظم من النار يوم القيامة" (٢) فهذا الحديث ورد بلفظ عام ، وهو يمكن أن يشمل كل تصرف غير مشروع يمكن أن يؤدى الى رفع السعر على الناس والحاق الضرر بهم ، سواء أكان ذلك في صورة نجش أو تلقي أو غش ودعاية كاذبة أو نحو ذلك .

وبالتالى فان من وظائف المحتسب الرئيسية وظيفة مراقبة السوق لمنع كل التدخلات غير المشروعة التى تهدف الى رفع السعر والغاء وظيفة السوق ، ويستوى في ذلك الصور المتقدمة التى عرفت في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم أو أى صورة ، يمكن أن تستحدث في الوقت الحاضر ، وضابط هذا كله هو الابقاء على حرية العرض وحرية الطلب

---

(١) د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الاسلامى : ٦٦ . د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٧٣ .

(٢) سنن البيهقي : ٦ / ٣٠ .

ويعتبر الاحتكار هو أحد أهم الصور التى تؤثر على حرية السوق والأسعار ، وعلى الدولة حينئذ - ممثلة فى جهاز الحسبة أو نحوه - أن تعمل على المنع من نشوء مثل هذا التصرف . ونظرا لأهمية موضوع الاحتكار وارتباطه بمسألة حرية السوق ، واختلاف مفهومه فى الاسلام عنه فى الأنظمة الاقتصادية السائدة ، فانه سيتم تفصيل أحكامه فى الاسلام فى المبحث المستقل التالى .

—. . . . .—

ثانيـــا : دور الدولــة في الاســلام في محاربــة الاحتكار :

في هذا المبحث سيتم التعـريف بماهيــة الاحتكار في الاسـلام وذكــر شروطه وحكمه ودور الدولة في محاربته ، وذلك على النحو التالي :-

تحـــديد ماهيــة الاحتكار وذكــر شروطــه :-

ذكر الفقهاء عدة تعريفات للاحتكار في الشرع ، وقد حاولـــــوا في تعريفاتهم هذه أن تتضمن الشروط التي رأوا ضرورة توفرهـا حتى يعتبـــر الاحتكار محرما في الشرع ، وهي شروط شبه متقاربة بين المذاهب ، وبالتالـــي فقد جاءت التعريفات هي الأخرى شبه متقاربــة من حيث المعنى .

وفي هـذا المبحث سيتم ايراد تعريف من كل مذهب لمعرفـــة النقاط الرئيسيــة التي تضمنتها هذه التعاريف ، حتى يمكن الخروج من كـــل هذا برأي موحـــد حول تحديد ماهية الاحتكار المحرم شرعا .

(١) عرف الباجـــي من المالكية الاحتكار بأنه : " الادخار للمبيع ، وطلـــب الربح بتقلب الأســـواق " (١) .

(٢) وعرفـــه الشربيني من الشافعية بقوله : " هو امساك ما اشتراه وقت الغلاء ليبيعــــه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة " (٢) .

(٣) وعرفه الكاساني من الحنفيــة بقوله : " أن يشتري طعاما من مصر ، ويمتنع عن بيعـــه ، وذلك يضـــر بالناس " (٣) .

---

(١) المنتقـى : ٥/ ١٥ .

(٢) مغني المحتاج : ٢/ ٣٨ . وانظر : الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٤/ ٣١٧ - ٣١٨ . النووي ، شرح صحيح مسلم : ١١/ ٤٣ . الشيرازي ، المهــذب : ١/ ٣٨٧ . النووي ، الروضة : ٣/ ٤١١ .

(٣) بدائع الصنائع : ٥/ ١٢٩ وانظر : الفتاوى الهندية : ٣/ ٢١٣ ، الزيلعـــي تبيين الحقائق : ٦/ ٢٨ ، ابن نجيم ، البحر الرائق : ٨/ ٢٣٠ .

(٤) وعند الحنابلة الاحتكار هو : " شراء الطعام للتجارة وحبسه مع حاجة الناس اليه "(١) .

وهذه التعريفات تتضمن عدة نقاط رئيسية ، وهي نقاط تعتبر عند من ذكرها شروطا لا بد من توفرها حتى يعتبر الاحتكار محرما وهذه النقاط والشروط هي :-

أ) الامساك والادخار : وهو شرط مأخوذ من المعنى اللغوي للاحتكار حيث أن الاحتكار في اللغة بمعنى الحبس والامساك (٢) . وعليه فان الذي يشتري أو نحوه ويبيع لفوره لا يسمى محتكرا لغة وشرعا .

ب) أن يكون المحتكر مشتريا للسلعة من داخل البلد ، كما هو ظاهر من عبارات التعريفات المتقدمة ، فان لم يكن مشتريا للسلعة من داخل البلد ، بل كان جالبا لها وقادما بها من خارج البلد ، ثم ادخرها وأمسكها لم يكن احتكاره محرما ، وكذلك اذا صارت السلعة الى ملكه لكونها من زراعته وانتاجه ، ولم يكن مشتريا لها ، فان حبسه وادخاره لها ليس احتكارا عند الفقهاء أيضا (٣) .

وخالف في الجالب أبو يوسف ، وقال اذا ادخر الجالب ما جلبه كان محتكرا ودليله في ذلك أن الاحتكار انما كان محرما على المشتري داخل البلد ، لما يؤدي اليه من ضرر يعم الناس ، وهذا

---

(١) البهوتي ، شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٥٩ ، كشاف القناع : ٣ / ١٨٧ ، الحسبة لابن تيمية : ٢٢ .
(٢) الفيروزآبادي ، القاموس المحيط : (حكر) .
(٣) ابن قدامة ، المغني : ٤ / ١٦٧ . البهوتي ، كشاف القناع : ٣ / ١٨٧ . الباجي ، المنتقى : ٥ / ١٦ . الكاساني ، بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩ . الشربيني ، مغني المحتاج : ٢ / ٣٨ .

يستوى فيه احتكار الجالب والمشترى من داخل المصر(١) . أما الجمهور فقد استدلوا على جواز الادخار للجالب بما يلى :

(١) مارواه البيهقى والحاكم وغيرهما عن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :" الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " (٢)

(٢) وقالوا ان الجالب لا يضر بالناس ولا يضيق عليهم ،بل انه ينفعهم بما يجلبه الى البلد من خارجه (٣) .

(٣) وقالوا أيضا ان الاحتكار انما صار محرما للمشترى من داخل البلد لتعلق حق العامة به، لأن مابيع داخل البلد تعلق به حق العامة فصار حبسه عنهم ظلما لهم ،بخلاف ما اشترى من خارج البلد ،فانه لم يتعلق به حق للعامة ،فلم يصبح فى حبسه ظلم لأحد ،فلم يمنع (٤) .

الا أن اشتراط الفقهاء لهذا الشرط يمكن أن يكون موضع نقاش ،ذلك لأنه تخصيص من غير مخصص . فقولهم ان المحتكر المخالف للشرع هو المشترى فقط دون المنتج كالزارع ونحوه ليس له مايدل عليه ، فليس فى أحاديث الاحتكار ما يدل على تخصيصه بالمشترى فقط . فقد ورد فى الاحتكار والنهى عنه أحاديث كثيرة وليس فيها هذا التخصيص . أما قول المرغينانى :" انه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة . ألا ترى أن له ألا يزرع ،فكذلك له ألا يبيع " (٥) فانه يمكن أن يجاب عنه بأن حق العامة انما تعلق بما اشتراه المشترى لحاجتهم اليه ،فكذلك الحال اذا احتاجوا لما فى يد المنتج . وأيضا فان المشترى اشترى بخالص حقه ولكن ليس له

---

(١) المرغينانى ،الهداية : ٤ / ٩٣ ،الكاسانى ،بدائع الصنائع: ٥ / ١٢٩ .
(٢) البيهقى ،السنن الكبرى : ٦ / ٣٠ .
(٣) ابن قدامة ،المغنى : ٤ / ١٦٧ .
(٤) الكاسانى ،بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩
(٥) الهداية : ٣ / ٩٣ .

الا يبيــع ،اذا احتاج الناس الى ماعنده ،فكذلك المنتج .

وتخصيصهم للمحتكر أيضـا بأنه المشترى من داخل البلـد دون الجالب ،مردود أيضـا ،لما تقدم من قول أبى يوسف ـ رحمه الله ـ من أن علة النهـى عن الاحتكار انما هى ما يؤدى اليه من ضرر على عامة النـاس وهذا متوفر فى الجالب المحتكر وفى المشترى من داخل البلد . أما الأدلـة التى ذكروها للتدليل على رأيهم فيمكن الرد عليها من وجوه :

* فبالنسـبة للحديث :" الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " فعلى التسليم بصحة هذا الحديث ،فانه لا دلالـة فيه على أن احتكار الجالب لايدخل فى الاحتكار المحرم . فان الحديث لم يرد للتفريق بين الجالب والمحتكر على أنهما ضـدان ،وأن الجالب غير المحتكر دائما ،بل الذى ورد فـى الحديث ،هو دعاء للجالب ودعاء على المحتكر. والجالب المرزوق الـذى يدعى له ويستحق الدعاء ،هو الجالب الذى يجلب ويبيع ويدخل النفـع على الناس ،أما الذى يجلب ويحتكـر ويحتاج الناس الى ماعنده ويمتنـع من بيعـه ،ويتضررون من ذلك ،فانه محتكر يستحق الدعاء عليه لاالدعاء له . هذا على التسليم بصحة الحديث ،الا أن سند الحديث ليس بثابت فقد ضعف الحافظ ابن حجر اسناده ،ورواه العقيلى فى الضعفاء كمـا نقـل الشوكانى (١) ، وقال الزرقانى فى شرح الموطأ :" وللحاكـم باسناد ضعيف عن عمر مرفوعا : الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " (٢) وقال الحافظ المنذرى :" رواه ابن ماجة والحاكم عن على بن سالم بن ثوبـان ... قال البخارى والأزدى : لا يتابع على بن سالم على حديثه هـذا قال المنذرى : لا أعلم لعلى بن سالم غير هذا الحديث ،وهو فى عداد المجهولين " (٣) واذا تبين أن فى سند الحديث ضعفا ،لم يصلـح

---

(١) نيل الأوطـار : ٥/ ٢٤٩ .
(٢) شرح الزرقانى على الموطأ : ٤ / ٢٥٤ .
(٣) الترغيب والترهيب : ٢ / ٢٤٩ وانظر : ابن حجر ،تهذيب التهذيب : ٧ / ٣٢٥ .

لتخصيص الروايات الصحيحة الثابتة ، والتي وردت بلفظ عام غير مخصص ، ومنها حديث مسلم وغيره :" لا يحتكر الا خاطىء " (١)

* أما قولهم ان الجالب لا يضر بالناس بل ينفعهم . فيمكن أن يقال ان هذا حق . فان الناس ينتفعون بما يجلبه ، ولا يتضررون من ذلك ، الا أن الضرر المنهى عنه لم يحصل من جلبه ، ولكنه حصل من احتكاره لما جلبه بعد أن جلبه ، وفى وقت الناس محتاجون لما جلبه ويتضررون من احتكاره .

* أما قولهم ان الجالب لم يتعلق بما جلبه حق العامة بخلاف المشترى من البلد . فيمكن رده بأن يقال ان حق العامة انما تعلق بما اشتراه المشترى من داخل البلد لحاجتهم اليه ، ووقوع الضرر عليهم باحتكاره والمشترى والجالب فى هذا سواء .

جـ) والشرط الثالث الذى ضمّنه الفقهاء تعريفاتهم المتقدمة هو أن تكون السلعة المشتراة قوتا أو طعاما . وهو مذهب الشافعية والحنابلة والحنفية . وخصصه الشافعية والحنابلة بقوت الآدمى فقط . وهو يشمل عند الأحناف أعلاف البهائم . ولم يشترط هذا الشرط المالكية وأبو يوسف من الحنفية . وقال أبو يوسف :" كل ما أضر العامة حبسه فهو احتكار ، وان كان ذهبا أو فضة أو ثوبا " (٢)

وقد احتج من رأى تخصيصه بالطعام بما يلى :-

(١) أنه قد وردت بعض أحاديث الاحتكار ، وفيها ذكر الطعام فقط ، فكان هذا تقييدا للروايات الأخرى المطلقة . ومن هذه الروايات

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٤٣ ، جامع الترمذى مع تحفة الأحوذى : ٤ / ٤٨٥ .
(٢) الهداية : ٤ / ٩٢ . وانظر : نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٨ / ١٢٦ . بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩ ، حاشية ابن عابدين : ٦ / ٣٩٨ ، المغنى

المقتصرة على ذكر الطعام فقط ، مارواه ابن ماجة بسنده عن عمر - رضي الله عنه - قال : " سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " من احتكر على المسلمين طعامهم ، ضربه الله بالجذام والافلاس" وما رواه الحاكم عن ابن عمر مرفوعا : " من احتكر الطعام أربعين ليلة ، فقد برئ من الله وبرئ الله منه " .

(٢) وقالوا أيضا ان الضرر الذى يلحق العامة انما يكون باحتكار الأقوات دون ما سواها ، فان الحاجة لا تعم اليها . (١)

(٣) واستدلوا أيضا بما روى مسلم فى الصحيح عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من احتكر فهو خاطئ " وفى رواية : " لا يحتكر الا خاطئ " فقيل لسعيد : فانك تحتكر . قال سعيد : ان معمرا الذى كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر " (٢) قال ابن عبد البر : " انما كانا يحتكران الزيت وحملا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة اليه والغلاء وكذا حمله الشافعى وأبو حنيفة وآخرون " (٣) وقال أبو داود : " كان سعيد بن المسيب يحتكر النوى والخبط والبزر " (٤).

أما المالكية وأبو يوسف فلم يخصصوا الاحتكار بالقوت أو غيره وحجتهم فى ذلك ان النهى عن الاحتكار انما ورد لدفع الضرر عن عامة الناس ، وهذا حاصل فى الطعام وغيره مما يحتاج اليه الناس ، فاذا حصل الضرر على عامة الناس من الاحتكار ، كان هذا الاحتكار منهيا عنه ،

= : ٤ / ١٦٧ ، منتهى الارادات : ١ / ٣٥٠ ، تحفة المحتاج : ٤ / ٣١٧ ، المهذب : ١ / ٣٨٧ ، المنتقى : ٥ / ١٦ ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ ، روضة الطالبين : ٣ / ٤١١ ، حاشية الجمل : ٣ / ٩٣ .

(١) بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩ ، الهداية : ٤ / ٩٢ ، ٩٣ ، المغنى : ٤ / ١٦٧ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٤٣ .

(٣) شرح النووى على صحيح مسلم : ١١ / ٤٣ ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٥٠ ، سبل السلام : ٣ / ٢٥ .

(٤) سنن أبى داود : ٢ / ٢٤٣ ، المغنى : ٤ / ١٦٧ .

وان لم يحصل من الاحتكار ضرر ،صار مباحا ،سواء أكان هذا الطعام أم غيره ففي المدونة عن سحنون قال :" سمعت مالكا يقول : الحكرة في كل شيء ، في السوق . في الطعام والكتان والزيت وجميع الأشياء ، والصوف وكل ما يضر السوق . . . قلت فان كان ذلك لا يضر بالسوق . قال مالك : فلا بأس بذلك اذا كان لا يضر بالسوق "(١) قال الباجي :" ووجه ذلك أن هذا مما تدعو الحاجة اليه لمصالح الناس ،فوجب أن يمنع من ادخال المضرة عليهم باحتكاره كالطعام " (٢)

وهذا هو الراجح الصحيح ان شاء الله . فقد اتفق العلماء على أن علة النهي عن الاحتكار هي دفع الضرر عن عامة الناس (٣) . وهذه العلة ـ وان كانت ظاهرة ومشتهرة في الطعام ـ الا أنها ليست منعدمة فيما عداه كالزيت أو الدواء أو الكساء أو نحو ذلك . فان تضرر العامة من احتكار هذه الأصناف حاصل ،فلزم أن يجري في حبسها وامساكها ما يجري في الطعام . ومما يدل على هذا أن ظاهر الأحاديث الواردة في النهي عن الاحتكار عامة وغير مخصصة بسلعة معينة ،وأشهرها وأصحها مارواه مسلم . :" من احتكر فهو خاطيء " فهذا لفظ عام يشمل كل مايمكن احتكاره .

* أما قولهم ان الضرر انما يعم في الأقوات دون سواها . فغير مسلم بل الضرر كما يحصل في الأقوات يحصل في غيرها كما تقدم بيانه .

* وقولهم انه قد ورد التصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات فتقيد بها باقي الروايات المطلقة . فعلى التسليم بصحة هذه الروايات التي ورد فيها ذكر الطعام ،فانها لا تصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة

---

(١) المدونة من رواية سحنون مع كتاب المقدمات لابن رشد : ٣ / ٢٩٠ وانظر : مواهب الجليل : ٤ / ٢٢٧ ، المنتقى : ٥ / ١٦ .
(٢) المنتقى : ٥ / ١٦ .
(٣) الهيتمي ،الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١ / ٢٣٤ .

لما ذكره الشوكانى قال :" والتصريح بلفظ الطعام فى بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة ، بل هو من التنصيص على فرد من الأفراد التى يطلق عليها المطلق ، وذلك لأن نفى الحكم عن غير الطعام انما هو لمفهوم اللقب . وهو غير معمول به عند الجمهور ، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد على ما تقرر فى الأصول" (١) وذكر الصنعانى أن الأحاديث التى ورد فيها لفظ الطعام لا يلزم منها تقييد الروايات المطلقة لعدم وجود تعارض بينهما ، فيبقى العمل بالمطلق على اطلاقه (٢) . هذا على التسليم بان هذه الروايات التى ورد فيها ذكر الطعام روايات ثابتة وصحيحة ، وتصلح لتقييد الروايات الأخرى العامة والثابتة والصحيحة . الا أن الواقع أن هذه الروايات لم تسلم من النقد . فحديث عمر :" من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجزام والافلاس" قال عنه الشوكانى : " فى اسناده الهيثم بن رافع . قال أبو داود : روى حديثا منكرا قال الذهبى : هو الذى أخرجه ابن ماجه ، يعنى هذا . وفى اسناده أيضا أبو يحيى المكى وهو مجهول " (٣) أما حديث ابن عمر :" من احتكر الطعام أربعين ليلة . . ." فقال عنه الشوكانى :" فى اسناده أصبغ بن زيد . . . مختلف فيه . ." (٤) وقال عنه الحافظ المنذرى : " فى هذا المتن غرابة . . . " (٥) ، وقال ابن عدى :" ليس بمحفوظ

(١) نيل الأوطار : ٥ / ٢٥٠ .
(٢) سبل السلام : ٣ / ٢٥ .
(٣) نيل الأوطار : ٥ / ٢٤٩ . ، وانظر ابن حجر ، تهذيب التهذيب : ١١/ ٩٧ .
(٤) نيل الأوطار : ٥ / ٢٤٩ ، وانظر : الدرارى المضية للشوكانى أيضا : ٢ / ١٠٢ المحلى : ٩ / ٦٤ . وفيه أن كثير بن مرة أحد رواة هذا الحديث مجهول . الا أن كثير بن مرة ثقة معروف . انظر : تهذيب التهذيب : ٨ / ٤٢٨ ، ٤٢٩ .
(٥) الترغيب والترهيب : ٢ / ٢٤٩ .

من حديث ابن عمر " (١) .

* أما قولهم ان سعيد بن المسيب ومعمر بن عبد الله كانا يحتكران ، وهما قد رويا الحديث الصحيح :" لا يحتكر الا خاطئ " فدل على أنهما كانا يريان الاحتكار في القوت فقط . فيمكن أن يقال : ان الحديث الذى روياه عام ليس فيه تخصيص للقوت أو غيره ، وسعيد ومعمر لم يذكرا لنا السبب الذى دعاهما الى الاحتكار ، فلا يلزم من ذلك أن نقول انهما رأيا تخصيصه بالقوت ، بل يمكن أن يقال انما كانا يحتكران الزيت ونحوه بمعنى حبسه وادخاره في وقت السعة دون أن يكون للناس حاجة اليه ، وهذا جائز في الزيت وفي غيره . وهذا هو المتصور منهما فانه من غير المتصور ، أن يحتكرا الزيت أو نحوه ويرفضان بيعه ، وهما يريان حاجة الناس الى مافي أيديهما ، وقد رويا حديث النبى صلى الله عليه وسلم :" لا يحتكر الا خاطئ " وعلى التسليم بأنهما كانا يحتكران الزيت مع حاجة الناس اليه ، وأنهما رأيا تخصيص الحديث بالقوت فقط فنقول كما قال ابن حجر الهيتمي :" انهما مجتهدان فلا يعترض عليهما ولا على غيرهما بهما . . ." (٢)

اذا تبين هذا فان الاحتكار اذا غير مختص بالقوت ولا بغيره بل هو عام في كل ما احتاج الناس اليه من قوت وغيره .

د) الشرط الرابع المستخرج من تعريفات الفقهاء المتقدمة للاحتكار هو حصول الضرر على الناس بسبب الاحتكار ، فلا بد أن يكون الاحتكار ضاراً وتشتد حاجة الناس الى السلعة المحتكرة . (٣) وهذا

(١) تخريج أحاديث احياء علوم الدين ، مطبوع مع الاحياء : ٢ / ٧٤ .
(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١ / ٢٣٤ .
(٣) المغني : ٤ / ١٦٧ ، شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٥٩ ، مغني المحتاج : ٢ / ٣٨ ، المهذب : ١ / ٣٨٧ ، المنتقى : ٥ / ١٦ ، مواهب الجليل : ٤ / ٢٢٧ ، حاشية ابن عابدين : ٦ / ٣٩٨ ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٥١ ، البحر الزخار : ٣١٩/٤ .

شرط ظاهر ومعتبر ،فما لم تكن بالناس حاجة الى السلعة ونحوها ،ولم يحصل ضرر من حبسها ،لم يكن ثمة احتكار منهى عنه ومحرم ،وذلك لانتفاء العلة الظاهرة من النهى عن الاحتكار ،وهى الضرر الحاصل على عموم الناس.

الا أن بعض الفقهاء قد خصص حصول الضرر بالبلدان الصغيرة التى يضيق أهلها بالاحتكار ويحصل به الضرر عليهم كالحرمين والثغور ونحوها . بخلاف البلدان الواسعة الكبيرة ،فلا يحرم فيها الاحتكار ، لأنه لا يؤثر فيها غالبا . (١)

لكن لعل الصحيح هو ترك هذا الاستثناء ،وربط النهى عن الاحتكار بحصول الضرر فقط ،فاذا حصل الضرر من حبس السلعة كنا أمام حالة احتكار واذا انتفى الضرر انتفى الاحتكار ،سواء أحصل هذا فى بلد صغير أم كبير ثغر أم سواه . فالمقصود هو حصول الضرر فحسب .

وعلى هذا فقد ذكر الفقهاء أن من ادخر قوته وقوت أهله ومايحتاج اليه فانه لا يعتبر محتكرا ،لأنه لم يقصد الاضرار بالناس ،ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدخر لأهله قوت سنتهم من تمر وغيره . (٢)

(هـ) وقد شرط بعضهم للاحتكار المحرم أن يتربص المحتكر بسلعته الغلاء ، من أجل أن يرفع السعر ويبيع سلعته بأكثر مما اشتراها . أما اذا اشتراها ليبيعها بمثل ما اشتراها به أو أقل فلا يعتبر محتكرا (٣)

لكن تقدم أن من شرط الاحتكار أن يكون ضارا بعموم الناس ،وهو

---

(١) المغنى: ٤ / ١٦٧ ،بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩ .
(٢) نيل الأوطار : ٥ / ٢٥٠ ،مغنى المحتاج : ٢ / ٣٨ ،مواهب الجليل : ٤ / ٢٢٧ .
(٣) مغنى المحتاج : ٢ / ٣٩ . الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١ / ٢٣٤ .

شرط أعم من قصد الغلاء ورفع السعر . وأيضا فان رفع السعر والبيع بأكثر من ثمن الشراء أمر مرغوب فيه من الجميع ولا شبهة فيه ، فانه ما من شخص يشترى ليبيع الا وهو يقصد أن يبيع بأكثر من ثمن الشراء . ولو فرض أن شخصا إشترى واحتكر دون أن يضر باحتكاره بالناس ، ثم باع بسعر أعلى من ثمن الشراء فانه لا يأثم ، لأن الناس لم تتضرر من احتكاره لكن لو فرض أن شخصا اشترى واحتكر ثم باع بسعر الشراء أو بسعر أقل ، لكن بعد أن حصل الاحتكار وتضرر الناس منه ، فانه يعتبر حينئذ محتكرا آثما . فتبين اذا أن الأصح هو أن يقتصر على اشتراط حصول الضرر فحسب ، دون النظر الى نية المحتكر فى البيع بسعر أقل أو أكثر .

(و) وشرط بعض الحنفية للاحتكار أن تمضى عليه مدة معتبرة . واختلفوا فى تحديد المدة ، فقال بعضهم هى شهر ، لأن ما دونه قليل ومافوقه كثير . وقال بعضهم أربعين يوما للحديث : " من احتكر طعاما أربعين ليلة . . . " المتقدم . [1]

لكن لعل الصحيح أن يقال ان المدة غير معتبرة فى الاحتكار بل المعتبر هو حاجة الناس الى السلعة وحصول الضرر عليهم باحتكارها وهذا ليس له مدة موقوتة فقد يحدث بعد شهر من حبس السلعة أو أقل أو أكثر . والتخصيص بالشهر تخصيص من غير مخصص . أما التقييد بالأربعين يوما فى الحديث فانه غير مراد به التحديد بهذه المدة كما قال الشوكانى[2] وأيضا فقد تقدم ذكر مافى سند هذا الحديث من مقال .

---

(١) الفتاوى الهندية : ٣/٢١٤ ، الهداية : ٩٣/٤ ، حاشية ابن عابدين : ٣٩٨/٦ .

(٢) نيل الأوطار : ٢٥١/٥ .

وبعد أن تم تفصيل الحديث عن هذه النقاط والشروط المستخرجة من تعريفات الفقهاء للاحتكار ، فانه يتبين منها أن الأولى هو عدم اشتراط أغلب هذه الشروط ، وذلك نحو اشتراط أن يكون المحتكر مشتريا من الغير لا منتجا بنفسه ، أو أن يكون مشتريا من داخل البلد لا مستوردا وجالبا من الخارج ، ونحو اشتراطهم أن تكون السلعة المحتكرة طعاما دون ما عداه ، أو اشتراطهم مضي مدة معينة على بقاء السلعة المحتكرة في حوزة المحتكر ونحو ذلك مما تقدمت مناقشته ، فقد تبين من خلال هذه المناقشة أن الأولى عدم اشتراط هذه الشروط ، وأن الثابت من بعد هذه المناقشة هما شرطان رئيسيان للاحتكار ، لا يثبت الاحتكار المحرم الا بوجودهما ، واذا انتفى أحدهما ، انتفى الاحتكار المحرم ، وهما كما يتضح من المناقشة :-

(١) الحبس والامساك ، وهو المعنى اللغوي للاحتكار .

(٢) احتياج الناس للشيء الممسك ، وحصول الضرر على العامة بسبب هذا الامساك.

وعليه فانه يمكن أن تحدد ماهية الاحتكار ويعرف بأنه : " امساك ما يحتاج اليه ، وحصول الضرر على العامة به " .

فكل ما أمكن امساكه وحصل الضرر على العامة منه كان احتكارا وكان الممسك محتكرا ، سواء أكان الممسك مشتريا أم منتجا ، وسواء اشترى من داخل البلد أم من خارجه ، وسواء أحصل الضرر بسبب امساكه للطعام أم غيره مما يحتاج الناس اليه . وكما يصدق هذا التعريف على السلع يصدق أيضا على الأعمال والخدمات متى أمكن امساكها والامتناع عن عرضها مع حاجة الناس اليها وتضررهم من هذا الامساك (١)

---

(١) وهذا المفهوم للاحتكار في الاسلام يختلف عن مفهوم الاحتكار كما عرف في الأنظمة الاقتصادية المعاصرة . وسيأتي تفصيل هذا الاختلاف فيما بعد ص (٤٩٧)

والذى يدعو الى ترجيح هذا التعريف والأخذ بـه هو :-

(١) الحديث الصحيح الثابت الذى رواه مسلم بلفظ :" من احتكر فهو خاطئ " فقوله " من احتكر" عام يشمل كل من أمكن أن يحتكر . وكل ما أمكن أن يحتكر ولا يوجد دليل ثابت فى قوة هذا الحديث يمكن أن يقيده أو يخصصه أو يخرجه عن عمومه .

(٢) أن العلة الظاهرة فى النهى عن الاحتكار هى منع حصول الضرر على عامة الناس بسبب الاحتكار ، وقد صرح بهذه العلة الفقهاء فى كتبهم فاذا تبين أن هذه العلة صحيحة فى الاحتكار ، فانه يلزم أن ينسحب حكم الاحتكار على كل حادثة وجد فيها امساك و تضرر على العامة بسببه ، ولا يقتصر بذلك على بعض وجوه الضرر من الامساك دون ما سواها .

(٣) وأيضا فقد تقدم أن هذا القول هو مذهب بعض الفقهاء الذين ذكروا أن الاحتكار يشمل كل ما يمكن أن يتضرر منه عموم الناس ومنهم المالكية الذين لم يقصروه على الطعام بل يشمل الاحتكار عندهم جميع ما يحتاج اليه الناس . وهو مذهب أبى يوسف من الحنفية وقد تقدم قوله :" كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار ، وان كان ذهبا أو فضة أو ثوبا " .

حكـــم الاحتكــار ودليــله :-

ذكـر جمهور الفقهاء أن الاحتكـار محرم ، وذلك لما فيه مــن استغلال حاجة الناس والحـاق الضرر بهم ، ولمـا ورد فيه من أحاديث كثيرة تدل فى مجملهـا على أن الاحتكار ظلم محرم (١) . بل لقـد عـده ابن حجر الهيتمي من الكبائـر (٢) . وذكـر الحنفيـة أن الاحتكار مكروه (٣) .

والصحيح الراجح ان شاء الله هو القـول بأن الاحتكار محرم لما يلى

(١) ماروه مسلم وغيره عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله أن النبـى صلى الله عليه وسلم قال : " من احتكـر فهو خاطئ " قال النووى : " قال أهل اللغــة : الخاطئ بالهمز هو العاصى الآثـم ، وهـــذا الحديث صريح فى تحريم الاحتكار " (٤)

(٢) وقد وردت عـدة أحاديث أخرى تدل على النهى عن الاحتكار وتذكـر جزاء المحتكر يوم القيامة ، منها ماروه البيهقـى وأحمد عن معقل بـــن يســار قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " من دخـل فى شئ من أســعار المسلمين ليغليــه عليهم ، كان حقا على اللــــه أن يقذفــه فى معظم من النار يوم القيامة " (٥) وحديث : " من احتكـر

---

(١) الشربينى ، مغنى المحتاج : ٢ / ٣٨ . الشيرازى ، المهذب : ١ / ٢٨٧ الغزالى ، احياء علوم الدين : ٢ / ٢ / ٧٤ . البهوتى ، كشاف القنـــاع ٣ / ١٨٧ . ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ١٦٧ . ابـــن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ . المرتضى ، البحر الزخــــار : ٤ / ٣١٩ .

(٢) الزواجــر عن اقتراف الكبائــر : ١ / ٢٣٤ .

(٣) المرغينانى ، الهداية : ٤ / ٩٢ . الفتاوى الهندية : ٣ / ٢١٣ .

(٤) شرح صحيح مسلم : ١١ / ٤٣ .

(٥) سنن البيهقــى : ٦ / ٣٠ .

حكـوة يريد أن يغلى بها على المسلمين فهو خاطئ وأحاديث أخرى عديدة تنهى عن الاحتكار [1] . وقد وصف الشوكاني أحاديث الاحتكار في مجموعها بأنها : " تنتهض بمجموعها للاستدلال على عدم جواز الاحتكار لو فرض عدم ثبوت شيء منها في الصحيح ، فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم ، والتصريح بأن المحتكر خاطئ كاف في افادة عدم الجواز ، لأن الخاطئ المذنب العاصي [2] " .

(٣) وذكر الكاساني من الحنفية أن الاحتكار محرم للأحاديث الواردة فيه ولأنه من باب الظلم ، لأن حق العامة قد تعلق بالسلعة المحتكرة واذا امتنع المحتكر من البيع فقد منع الحق عن المستحق ، وهذا ظلم والظلم حرام [3] .

---

(١) انظر المنذرى ، الترغيب والترهيب : ٢ / ٢٤٩ .
(٢) نيل الأوطار : ٥ / ٢٥٠ .
(٣) بدائع الصنائع : ٥ / ١٢٩ .

دور الدولة في محاربة الاحتكار :

تقدم في المبحث السابق أن الاحتكار ظلم وحرام ، وأوردت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عنه ، وفي بيان عقوبة المحتكر يوم القيامة . وقد فهم الفقهاء من هذه الأحاديث أن النهي عن الاحتكار فيها ليس لمجرد العظة والاعتبار والتخويف من عقاب الله وعذابه يوم القيامة ، وبعدئذ من اتبع الأحاديث وترك الاحتكار اهتدى وسلم ، ومن امتنع واحتكر وقع في المحظور ولا رادع له في الدنيا . بل ان الفقهاء ذكروا أن النهي عن الاحتكار لا بد أن يصحبه مراقبة ومتابعة من قبل ولي الأمر . فان امتنع الناس عن الاحتكار واستجابوا لهذه الأحاديث فبها ونعمت ، وان أبوا الا الاحتكار فان من حق ولي الأمر أن يتدخل ويمنعهم من الاحتكار .

وهذا ما كان يفعله الخلفاء الراشدون - رضي الله عنهم - فقد كان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان - رضي الله عنهما - ينهيان عن الاحتكار فقد روى مالك في الموطأ عن عمر بن الخطاب أنه قال : " لا حكرة في سوقنا . لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب الى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونه علينا . . (١) " وروى مالك أيضا عن عثمان أنه كان ينهى عن الحكرة (٢). ولا بد أن عمر وعثمان - رضي الله عنهما - لم يقتصرا على مجرد النهي ، بل لا بد أنهما كانا يمنعان المحتكر من تحقيق رغبته وتنفيذ احتكاره ، والا - لو اقتصروا على مجرد النهي - لما كان لهذا النهي فائدة ، في حالة وجود محتكر لا يكتفي بالقول فقط .

---

(١) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١٤٨/٢ . وانظر : سنن البيهقي : ٣٠/٦ . ومعنى (أذهاب) جمع ذهب . والمقصود نهي أصحاب الأموال الزائدة والأغنياء من الاحتكار ، لأن غناهم يمكنهم من شراء كميات كبيرة واحتكارها .

(٢) المصدر نفسه .

وقد تحدث الفقهاء عن الدور الذى يمكن أن تتخـــذه الدولة لمحاربة الاحتكار ، ويمكن تقسيم هذا الدور فى نظر الفقهاء الـــى الأقســام التاليـــة (١) : ـ

(١) الزام المحتكـر ببيع السلعـة المحتكرة ، وذلك تنفيذا لمفهوم الأحاديث فى النهى عن الاحتكار ، فان النهى عن الاحتكار يستلزم منع المحتكـــر من المضـى فى احتكاره ، وهذا هو العدل ، فانه لا يتصور أن يتـــم تحريم الاحتكار ثم يترك المحتكر يفعل المحرم دون منعه .

(٢) فان استجاب المحتكر وباع السلعة المحتكرة وأنهى حالة الاحتكار فبها ونعمت ، والا ان أبى البيع فان الحاكم يبيع السلعة المحتكرة بنفســـه من غير رضـا المحتكـر ، وذلك لدفع الضرر الحاصـــل على عموم النـــاس بسـبب هـذا الاحتكار .

وقد خالف فى هذا أبو حنيفـة ـ رحمه الله ـ وقال لا يجبـــر على البيع ، لأن هـذا من قبيـل الحجـر على الحـر فى ماله وهو لا يـــرى ذلك . والواقع أن مسألة البيع على المحتكـر ليست من قبيل الحجـر علـــى الحـر العاقل ، لأن الحجـر الذى يمتنع فى الشرع هو منع الحر البالـــغ العاقـل من تصـرف أباحـه له الشرع (٢) ، أما الاحتكار فقد تقدم أنه مـــن

---

(١) انظر : المرغينانى ، الهداية : ٤ / ٩٣ . الكاسانى ، بدائع الصنائـع : ٥ / ١٢٩ . الفتاوى الهندية : ٣ / ٢١٤ . الزيلعى ، تبييـــن الحقائق : ٦ / ٢٨ . ابن نجيـم ، البحـر الرائق : ٨ / ٢٣٠ ، البهوتى ، كشـاف القنـاع : ٣ / ١٨٨ ، وشرح منتهى الارادات : ٢ / ١٥٩ . الهيتمى ، تحفـة المحتاج : ٧ / ١٨٢ ، والزواجـر عـــن اقتراف الكبائـر : ١ / ٢٣٤ . الحطـاب ، مواهب الجليل : ٤ / ٢٧٧ الباجـى ، المنتقى : ٥ / ١٧ . الزرقانى ، شرح الموطأ : ٤ / ٢٥٣ . المرتضى ، البحر الزخـار : ٤ / ٣١٩ .

(٢) انظر ما تقدم عند الحديث عن أحكام الحجر فى الاسلام ص (١٧٧)

قبيـل التصرف المحرم ، وبالتالي فان المنع منه ليس حجرا محرما ، فانـه لا حرية للفـرد في التصـرف المحرم (١) .

(٣) أما القسـم الثالث من دور الدولة في محاربـة الاحتكار فهـو التسعير على المحتكـر . فانه يمكن أن يقال : اذا رضـى المحتكر بالبيـع تنفيذا لأمر الحاكم ، فما هو السعر الذي يبيـع به ؟ . هل هو السعر الجاري في السوق ؟ . أو هـو السعـر الذي يختاره المحتكر لسلعته ؟ أو هـو سعر آخـر يحدده الحاكم ويلزم المحتكـر أن يبيع به ويمنع مـن تجـاوزه ؟ . هذه المسألة تعتبر موضـوع خلاف بين الفقهـاء وهـذا الخلاف مرتبـط بمسألة الخلاف في التسعير وحكمـه في الاسـلام سـواء أكان التسعير على محتكـر أم غيره . وعليـه فان التسعيـر على المحتكـر سيتم تأجيـله حتى يتم البحث في حكم التسعير بصفـة عامة ، وهـو موضـوع المبحث التالي .

—— . . . . ——

(١) ذكر بعض فقهاء الحنفية أنه يصح للامام أن يبيع على المحتكر سلعتـه بالاتفاق عند الأحناف ، لأن أبا حنيفـة يرى الحجر على الحر لدفـع ضرر عام في عدة مسائل كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل ونحو ذلك ، والبيع على المحتكر بدون رضاه في هذه المسألة هو من قبيل دفع الضرر العام فيصح لذلك . انظر : المرغيناني ، الهداية : ٤/٩٣ . الكاسـاني ، بدائع الصنائع : ٥/١٩٩ . الفتاوى الهندية : ٣/٢١٤

ثالثا : دور الدولة في الاسلام في تحديد الأسعار والأجور :

تقدم القول في المبحث السابق بأن من حق الدولة في الاسلام مراقبة النشاط الاقتصادى ليكون فى اطار تعاليم الاسلام وتشريعاته الأساسية ، وقيل هناك بأنه قد نشأ في تاريخ الاسلام جهاز حكومى تخصص فى مسألة مراقبة الأسواق والتأكد من سير النشاط الاقتصادى للأفراد في اطاره الشرعى الصحيح ، والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : هل تكتفى الدولة فى الاسلام بدور المراقبة هذا ، والذى هو فى حقيقته يهدف الى المحافظة على حرية السوق وحرية نشوء الأسعار بفعل قوى العرض والطلب فى السوق دون تأثير خارجى ؟ أو أن من حق الدولة في الاسلام أن تتدخل تدخلا مباشرا للتأثير على حرية السوق ، وذلك بفرض الأسعار الجبرية للسلع والخدمات وتحديد أجور العمال ونحو ذلك ؟ هذا ما ستتم الاجابة عليه مع مقارنته بالأنظمة الاقتصادية السائدة ، من خلال المباحث التالية : -

(١) التسعير فى الاسلام .

(٢) تحديد الأجور والايجارات فى الاسلام .

(٣) السوق فى النظامين الاقتصاديين السائدين ومقارنته بالاسلام . . . .

---

(١) التسعير في الاسلام :-

سيتم خلال هذا المبحث تحديد ماهية التسعير في الشرع مع بيان أقسامه وحكمه ، وآراء الفقهاء وأدلتهم حوله مع المناقشة والترجيح وذلك على النحو التالي :-

تعريف التسعير :

التسعير والسعر لفظان تناولهما الفقهاء والمتكلمون بالبحث والتعريف ، ويختلف تعريف السعر لدى المتكلمين عن تعريف التسعير لدى الفقهاء .

فالسعر عند المتكلمين يرادف لفظ القيمة والثمن ، وبالتالي فان السعر يوصف بأنه غال أو رخيص . فمن ذلك تعريف التفتازاني للسعر بأنه :" تقدير مايباع به الشيء طعاما كان أو غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه ويكونان (أي الغلاء والرخص) بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه ، وبالعكس ، وبما له فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع ، وادخار الأجناس ، ومرجعه أيضا الى الله تعالى ، فالمسعر هو الله وحده " (١)

فالسعر اذا بهذا المعنى هو سير قيم الأشياء ، سواء كان سيرا طبيعيا نحو الغلاء أو نحو الرخص بسبب قلة المعروض وكثرة المطلوب أو العكس ، أو كان السير غير طبيعي ، اذا تدخلت فيه يد

---

(١) شرح المقاصد :٢/ ١٦٢ . وانظر : الارشاد للجويني : ٣٦٧ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ٧٨٨ .

الانسان بالاحتكار ونحوه . والمسعر في هذا كله والخافض للسعر أو الرافع له هو الله سبحانه وتعالى . وهذا مأخوذ عن قوله صلى الله عليه وسلم : " ... ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ... " (١) الحديث .

أما التسعير فهو ترك هذا السعر ، سواء أكان طبيعيا أم لا ، ووضع سعر يحدده الحاكم . وهو الذى تحدث عنه الفقهاء ، وذكروا حكمه وأدلته ، وعرفوه بتعريفات مختلفة فمن ذلك :

* تعريف ابن عرفة المالكى له بأنه : " تحديد حاكم السوق لبائع المأكول فيه قدرا للمبيع المعلوم بدرهم معلوم " (٢) وفى هذا التعريف تخصيص للتسعير بالمأكول فقط ، دون ماعداه من السلع والمنافع(٣) .

* وعرف الشوكانى التسعير بقوله : " هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل من ولى من أمر المسلمين أمرا ، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم الا بسعر كذا ، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة " (٤) ، فهذا التعريف شامل لجميع أنواع السلع والأموال ، دون تخصيص بشى معين منها ، الا أن ذكره فى التعريف للسوق وما يباع فيها من أمتعة يخرج ما عدا ذلك كتسعير المنافع والخدمات ، حيث أن التعريف لا يشملها .

---

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥/ ٩٢ .
(٢) المجيلدى ، التيسير فى أحكام التسعير : ٤١ .
(٣) ونحو هذا التعريف للتسعير ما عرفه به ابن الرفعة بقوله : " هو أن يأمر الناظر فى أمر الناس أهل السوق الا يبيعوا الأقوات الا بسعر كذا " - انظر : المطلب العالى شرح وسيط الغزالى : ٧/ ١٢١ (مخطوط)
(٤) نيل الأوطار : ٥/ ٢٤٨ .

وقد تحدث عن تسعير المنافع (الخدمات) بتوسع شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ،ورأيا أن التسعير يمكن أن يشملها ،فهو يشمل فى نظرهم الأجور وتحديدها (تسعير الأعمال) وهما وان لم يضعا تعريفا للتسعير يشمل هذا كله ،الا أنهما بينا هذا كله من خلال حديثهم عن التسعير وأحكامه . (٢)

وبالتالى فانه يصح أن يقال ان التسعير هو تحديد السلطة سعرا لكل السلع أو الخدمات والزام الأفراد بهذا السعر .

أقسام التسعير وبيان حكمه فى الشرع :

تحدث الفقهاء عن التسعير بمعنى المنع من البيع بسعر أقل من سعر السوق ، سواء أكان هذا السعر طبيعيا أم كان بتحديد من الحاكم . كما تحدثوا أيضا عن التسعير بمعنى المنع من الزيادة على السعر الجارى فى السوق ،وسيتم تفصيل الحديث عن هذين القسمين فى مبحث خاص لكل منهما على النحو التالى :

---

(١) الحسبة لابن تيمية : ٢٥-٣٣ . الطرق الحكمية : ٢٨٦- ٢٩٠ .

القسم الأول : المنع من البيع بأقل من سعر السوق :

وهو مذهب بعض المالكية ، وقالوا لا يجبر على البيع بسعر السوق لكن يمنع من البيع بأقل منه والا أخرج من السوق . فقد روى يحيى بن عمر عن ابن وهب قال : " سمعت مالك بن أنس يقول : " لا يسعر على أحد من أهل السوق ، فإن ذلك ظلم ، ولكن ان كان في السوق عشرة أصوع فحط هذا صاعا يخرج من السوق . . . " (١) ، ومنع من هذا التسعير الشافعي وأصحاب أحمد وابن حزم وابن رشد من المالكية (٢) . وقال ابن رشد :" وهو غلط ظاهر اذا لا يلام أحد على المسامحة في البيع والحطيطة فيه بل يشكر على ذلك أن فعله لوجه الناس ويؤجر ان فعله لوجه الله تعالى " (٣) .

أدلة المجيزين :-

(١) ما رواه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب : أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبا له في السوق ، فقال له عمر ابن الخطاب : " اما أن تزيد في السعر واما أن ترفع من سوقنا " (٤) فدل ذلك على أن مذهب عمر رضي الله عنه ـ أن من باع بأقل من سعر السوق يؤمر برفع سعره الى مستوى سعر السوق ، والا أخرج من السوق ومنع من البيع فيه .

(٢) وقالوا أيضا في هذا النوع من التسعير مصلحة لما فيه من دفع الضرر عن أهل السوق ومنع الافساد عليهم في بيعهم ، وربما أدى ذلك الى الشغب والخصومة ، ففي منع ذلك مصلحة متحققة (٥) .

---

(١) أحكام السوق : ٤٤ . وانظر : الباجي ، المنتقى : ٥ : ١٧ ، وشرح الزرقاني على الموطأ : ٤ / ٢٥٣ . ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ .
(٢) ابن قدامة ، المغني مع شرح الكبير : ٤ / ٢٨١ . ابن حزم ، المحلى : ٩/ ٤٠ .
(٣) شرح الزرقاني على الموطأ : ٤ : ٢٥٣ .
(٤) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ٢ : ١٤٨ . وانظر : سنن البيهقي : ٦ / ٢٩ . (٥) شرح الزرقاني على الموطأ : ٤ / ٢٥٣ ، ابن قدامة المغني : ٤ / ٢٨١ . الحسبة ، ابن تيمية : ٣٨ .

المناقشــة والترجيح :

لقد تفرد بإباحة هذا النوع من التسعير بعض المالكية ، الا أن الجمهور منعوا ذلك وبينوا أن الأدلـة عليه غير كافيـة ، فقالوا :

(١) أن مارواه مالك عن سعيد بن المسيب في قصة عمر مع حاطب حديـث مختصـر ، وأن الحديث بتمامه رواه الشافعي بسنده عن عمر - رضي اللـه عنه : " انه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيـب فسأله عن سعرها ، فسعر له : مدين لكل درهم . فقال عمر : قـد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا ، وهم يعتبرون بسعرك فامـا أن ترفع في السعر ، واما أن تدخل زبيبك البيت فتبيعـه كيف شئت . . فلما رجـع عمر حاسب نفسـه ، ثم أتى حاطبا في داره فقال له : ان الذي قلت ليس بعزمة مني ولا قضاء ، انما هو شيء أردت به الخيـر لأهل البلد ، فحيث شئت فبع ، وكيف شئت فبع " (١) فتمام هذا الحديث كما رواه الشافعـي ، يدل على أن عمر رجع عن رأيه في المسألة ، فبطـل الاستدلال بـه . بل إن رجوع عمر عن التسعير في هذه الحالة دليـل على عدم صحتـه .

(٢) انه وقع الخلاف في معنى حديث عمر نفسـه ، وهل هو أمر برفع السعـر أو خفضـه ، وهل كان حاطب يبيع بأكثـر من سعر السوق أو بأقـل ؟(٢) قال أبو الحسن بن القصـار المالكي : " اختلف أصحابنا في قول مالك : ولكن من حـط سعرا . فقال البغداديون : أراد من باع خمسـة بدرهم ، والناس يبيعون ثمانية . وقال قوم من المصريين : أراد مـن باع ثمانية والناس يبيعون خمسـة . . . (٣) " واذا تطرق الاحتمال الـى

---

(١) سنن البيهقي : ٦ / ٢٩ . وانظر : مختصر المزني على هامش الأم : ٢ / ٢٠٩ .
(٢) المحلى : ٩ / ٤٠ . البشرى الشوربجي ، التسعير في الاسلام : ٣٧-٤١
(٣) الحسبة لابن تيمية : ٣٨ .

الحديث سقط الاستدلال به .

(٣) أما ابن حزم فقد أنكر صحة الحديث عن عمر ، وقال ان راوى الحديث سعيد بن المسيب لم يسمع من عمر الا نعية النعمان بن منذر فقط وعلى التسليم بصحة الرواية ، فانه قول صحابى ولا حجة فى أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم . (١)

(٤) أما استدلالهم بأن المصلحة متحققة فى هذا النوع من التسعير ، لما فيه من دفع الضرر عن أهل السوق وكف الشغب والخصومة ـ فقد رده ابن حزم ، فذكر أن الأمر خلاف ذلك ، وأن الضرر الحاصل على أهل البلد وعلى الفقراء أشد من الضرر الحاصل على أهل السوق ، بل لا ضرر يحصل على أهل السوق فانهم ان شاءوا باعوا بسعره ، وان شاءوا امتنعوا وبقيت أموالهم فى أيديهم (٢)

---

(١) المحلى : ٩ / ٤٠ .
(٢) المحلى : ٩ / ٤١ .

القسم الثاني : التسعير بوضع حد أعلى يمنع من الزيادة عليه :-

وهذه هي المسألة الرئيسية في التسعير ، وهي مثار الخلاف والجدل بين الفقهاء ، وتعددت فيها آراؤهم وتقسيماتهم . لكن يمكن حصر هذه الآراء في مذهبين رئيسيين :-

المذهب الأول : وهو مذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية وابن حزم والزيدية وهو أن التسعير بهذا المعنى حرام لا يجوز . فاذا أجبر صاحب السلعة على البيع بسعر الحاكم فباع فان البيع لا يصح ويبطل لما تضمنه من اكراه . (١)

المذهب الثاني : وذهب بعض الشافعية وبعض المالكية ومتأخروا الحنفية وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبعض الزيدية وجمهور الباحثين في حكم التسعير في العصر الحاضر - الا أنه عند تحقق الحاجة الى التسعير يجوز للحاكم أن يسعر حينئذ تسعيرا عادلا ، مع

---

(١) انظر : البهوتي ، شرح منتهى الارادات : ١٥٩/٢ ، كشاف القناع : ١٨٧/٣ ، ابن قدامة ، المغني : ٢٨٠/٤ . الأحكام السلطانية لأبي يعلى : ٣٠٣ ، الشيرازي ، المهذب : ١٨٦/١ ، الأحكام السلطانية للماوردي : ٢٥٦ . مختصر المزني على هامش الأم : ٢٠٩/٢ . الهيتمي تحفة المحتاج : ٣١٩/٤ . ، الأشباه والنظائر للسيوطي : ٥٢٨ ، معالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوة : ١٢٠ . يحيى بن عمر ، أحكام السوق : ١١٢،٤٤ ، حاشية ابن عابدين : ٤٠٠/٦ ، الهداية : ٩٣/٤ ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ ، المحلى : ٤٠/٩ ، نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ . سبل السلام : ٢٥/٣ .

واختلافات
وجود تفصيلات/ فيما بينهم في شروط التسعير ،وما يصح فيه ومالا يصح وتقدير الحاجة التي يجوز عندها التسعير (١) .

مذهب
وفيما يلي ذكر أدلة كل [illegible] والمناقشات التي دارت حولها وترجيح مالعله يكون أقرب الى الصواب .

××××××××××××××××××××××××

---

(١) الباجي ،المنتقى : ٥/ ١٨ ، ١٩ ،المجيلدي ،التيسير في أحكام التسعير : ٤٨ ،الأشباه والنظائر للسيوطي : ٥٢٨ ، حاشية ابن عابدين : ٦/ ٤٠٠ ،الحسبة لابن تيمية : ٢٣ الطرق الحكمية : ٣٨٤ ،نيل الأوطار : ٥/ ٢٤٨ . البحر الزخار : ٤/ ٣١٨ ، ٣١٩ . البشرى ،التسعير في الاسلام : ٩١ - ٩٧ . على عبد الرسول ،المبادئ الاقتصادية في الاسلام : ١١٥ ، د. يوسف قاسم ، التعامل التجاري في ميزان الشريعة : ٩٠ ، ٩١ . النووي ،روضة الطالبين : ٣/ ٤١١ .

أدلة المانعين والمناقشات التي دارت حولها :

لقد استدل الجمهور على مذهبهم في المنع بعدة أدلة منها :

(١) مارواه الترمذى وأبو داود وابن ماجة وغيرهم عن أنس رضى الله عنه - قال :" غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يارسول الله لوسعرت ؟ فقال : ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ، وانى لأرجو أن ألقى الله - عز وجل - ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه فى دم ولا مال " (١) وصححه الترمذى وابن حبان (٢) . قالوا ودلالة هذا الحديث على عدم اباحة التسعير من وجهين ؛ (٣)

أحدهما : أنهم سألوه أن يسعر لهم ، فلم يجبهم لطلبهم ، ولو كان التسعير جائزاً لأجاب طلبهم ، فتبين أن التسعير غير جائز .

الثاني : أنه صلى الله عليه وسلم علل تركه للتسعير بأنه مظلمة ، والظلم حرام ، فالتسعير حرام اذا .

وقد روى أحمد وأبو داود والبيهقي عن أبى هريرة - رضى الله عنه - نحو هذا الحديث وفيه : " أن رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله سعر . قال : بل ادع الله ثم جاءه رجل فقال : يارسول الله سعر . قال : بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندى مظلمة " (٤) واسناده حسن (٥)

---

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥ / ٩٢ . الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرحه لابن العربى : ٦ / ٥٣

(٢) نيل الأوطار : ٥ / ٢٤٨ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ٤ / ٢٨١ . ابن الرفعة ، المطلب العالى شرح وسيط الغزالى : ٧ / ١٢١ " مخطوط" .

(٤) سنن أبى داود : ٢ / ٢٤٤ ، سنن البيهقى : ٦ / ٢٩ .

(٥) نيل الأوطار : ٥ / ٢٤٨ .

وقد ناقش المجيزون للتسعير هذا الحديث من عدة وجوه الا أن أحدا منهم لم يتعرض له من حيث صحة سنده وثبوته عن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حديث ثابت وصحيح كما نص على ذلك الامام الترمذى . وانما دارت مناقشاتهم هذه حول فهم هذا الحديث ووجه الدلالة فيه واستخراج مناط النهى منه ومعرفة ظروف الواقعة التى ورد فيها الحديث ... وقد خرج المجيزون للتسعير من هذا كله بنتيجة هى أن هذا الحديث لا يدل على المنع من التسعير مطلقا ، وفيما يلى تفصيل هذه المناقشات:

(أ) قال ابن تيمية ان هذا الحديث جاء فى قضية معينة وليس لفظا عاما وعليه فان دلالته تقتصر على هذه القضية وما أشبهها ، ولا يصح الاستدلال بها على منع التسعير مطلقا (١) . فالحديث ورد فى الامتناع عن التسعير الظالم ، الذى يتضمن ظلم الناس واكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه . قال :" فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف ، من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر ، اما لقلة الشئ واما لكثرة الخلق ، فهذا أمره الى الله . فالزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق ..." (٢) . وذكر أنه ليس فى الحديث مايدل على أن أحدا امتنع من بيع ما يجب عليه بيعه ، أو طلب فيه أعلى من ثمنه . وذكر أن غالب ما يباع فى المدينة انما يرد اليها من خارجها ، فلم يكن هناك بائع معين ، يلزمه البيع ، ويحتاج الناس الى ماعنده (٣)

(ب) وقيل أيضا عن الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسعر فى مجتمع كان أصحابه أقرب الى التقوى والخوف من الله ، فتركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم ومروءتهم ، واكتفى بتذكيرهم بأن الله

---

(١) الحسبة : ٤١ .
(٢) الحسبة : ٢٣ .
(٣) الحسبة : ٤١ ، ٤٢ ، الطرق الحكمية : ٣٠٣ .

هو القابض الباسط لجميع الأرزاق ، وتأثير هذا التذكير في نفوس المؤمنين أشد من تدخل السلطة وتحديد أسعار جبرية (١) . وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم يلتزمون بهذا التذكير ، فلم تكن حاجة للتسعير . أما وقد اختلفت الأمور وأحوال الناس ، فان الحكم يختلف قال ابن العربي عند شرحه لهذا الحديث : " ... وما قاله النبي صلى الله عليه وسلم حق ، وما فعله حكم ، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ، وأما قوم قصدوا أكل أموال الناس ، والتضييق عليهم ، فباب الله أوسع وحكمه أمضى " (٢) ولهذا أفتى بعض التابعين بجواز التسعير لما رأو الحاجة اليه ، كسعيد بن المسيب ، وربيعة بن عبد الرحمن ، ويحيى بن سعيد (٣) .

(جـ) وذهب بعضهم الى تفسير الحديث تفسيرا لا يفهم منه النهي عن التسعير فذكر أن الحديث لم ينه عن التسعير صراحة ، فلم يقل " لا تسعروا أو " لا يحل التسعير " وانما قال : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ... " ومعناه أن الله هو خالق النعم جميعها ، وهو الرازق وحده ، فان شاء بسط الرزق لعباده فسعدوا ورخصت الأسعار ، وان شاء قبضها ، فضاق الناس وارتفعت الأسعار . فالله هو المسعر بهذا المعنى ، والمسعر اسم من أسمائه ، وليس معنى كونه مسعروا أنه يمنع التسعير من العباد ، اذا كان فيه مصلحة ، كما ان اسمه " الحاكم" لا يمنع وجوب الحكم للجماعة ، وضرورة تنصيب حاكم للأمة . فاجتنب الرسول صلى الله عليه وسلم النهي عن التسعير صراحة ، كما اجتنب الأمر به صراحة ولو رأى في التسعير ضرورة لأمر به ولكنه ترك الأمر

---

(١) البشرى الشوربجي ، التسعير في الاسلام : ٢٧ .
(٢) عارضة الأحوذي ، شرح صحيح الترمذي : ٦/٥٤ .
(٣) المنتقى : ٥/١٨ ، الحسبة لابن تيمية : ٣٩ . العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢/٣٠٤ .

لحكم القواعـد العامة . ولو أباح الرسول صلى الله عليه وسلم التسعير صراحـة ، ولم يتركه لحكم القواعد العامة ،من تحقيق المصلحة ودفع الضرر ... لربما أدى ذلك ببعض الجهلاء والأشرار ،الى تقييد حرية التجارة وخنقها بالتسعير ،من غير حاجة حقيقية اليه (١) .

(د) أما الدكتور على عبد الرسول فقد فسـر ترك الرسول صلى الله عليـه وسلم للتسعير فى هذا الحديث بقوله :" ... فقد يكون ذلك لترسيـخ حرية السوق ، وترسيخ المبادرة الفردية فى الاقتصاد الاسـلامى ،حتـى لا يكون الاعتداء على حرية السوق ، هو كبش الفـداء الذى تسـارع الـى ذبحـه الحكومة عند افلاس سياستها المرتجلة . وقد يرجع رفض الرسـول عليه الصلاة والسلام أيضـا الى أنه كانت هناك شبهة فى أن ارتفاع الأسعار ناجم عن ارتفاع تكاليف السلعة ، أو ندرتها الطبيعية "(٢)

(هـ) أما الدكتور حسين حامد ،فقد فهم الحديث على ظاهره ،وأنه ينهـى عن التسعير ويمنع منه ،الا أنه عمد الى استخراج العلة فى امتناع الرسـول صلى الله عليه وسلم عن التسعير ،وذكر أن العلة ليست هى كونه تسعيـرا فالعلة ليست هى الامتناع عن التسعير لذاته ، وانما لما فيـه من ظلـم للتجار ،وعليـه فانه اذا لم يكن فى التسعير ظلم للتجار لم يمتنع ، لأن مناط النهى غير متحقق هنـا ،بل ويفتى بجواز التسعير اذا تحقق الظلم من قبل التجار للناس ،بأن يحتكروا ويستغلوا ،ويكون التسعير حينئـذ تطبيقـا للنص ، نظرا لتحقق العلة ، وهى الظلم الحاصل على الناس من قبل التجـار . (٣)

---

(١) البشرى ،التسعير فى الاسلام : ٢٥، ٢٦ . ،عبد السميع المصرى ، التجارة فى الاسلام : ٣٨ .
(٢) المبادئ الاقتصادية فى الاسلام : ١١٥ .
(٣) نظرية المصلحة : ١٧٤- ١٧٨ . وانظر : البشرى الشوربجى ،التسعير فى الاسلام : ٣١ .

(٢) والدليل الثاني عند من منع التسعير هو مارواه الشافعي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - في قصته مع حاطب بن أبي بلتعة المتقدمة وفيه أن عمر بن الخطاب لما حاسب نفسه رجع عن التسعير وقال لحاطب : " ان الذى قلت ليس بعزمة منى ولا قضاء ، انما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد ، فحيث شئت فبع ، وكيف شئت فبع " (١) ، فرجوع عمر عن التسعير بعد أن أمر به ، واباحته لحاطب أن يبيع حيث شاء وكيف شاء دليل على أنه رأى عدم جواز التسعير . قال الشافعي :" وهذا الحديث مستقصى ، ليس بخلاف لما روى مالك لكنه روى بعض الحديث ، أو رواه من روى عنه ، وهذا أتى بأول الحديث وآخره ، وبه أقول "(٢) .

وقد ناقش المجيزون للتسعير هذا الدليل من وجوه ، منها ما تقدم من الاختلاف في فهم معنى هذا الحديث ، وهل عمر أمر برفع السعر أو خفضه ؟ واذا تطرق الاحتمال للحديث سقط الاستدلال به . ومنها أن هذا مذهب صحابى ، ومذهب الصحابى في المسائل الاجتهادية ليس بحجة على من يأتي بعده في الراجح ، ومنها أن ابن حزم رد هذا الحديث وأنكر صحته عن عمر ، ورواه من طريق آخر ليس فيه رجوع عمر . (٣)

(٣) والدليل الثالث عند من منع التسعير هو أن المال مال المالك ، فليس لأحد أن يمنعه من بيعه بما شاء ، ويحجر عليه في الثمن ، لأن هذا ظلم له ينافي ملكه للسلعة والظلم حرام (٤) . وقال الشافعي في هذا المعنى :" ان الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئا منها بغير طيب أنفسهم ، الا في

---

(١) البيهقي ، السنن الكبرى : ٦ / ٢٩ .
(٢) مختصر المزني على هامش الأم : ٢ / ٢٠٩ .
(٣) البشرى الشوربجي ، التسعير في الاسلام : ٤٤ ، ٤٥ .
(٤) ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٢٨١ . الباجي ، المنتقى : ٥ / ١٨ .

المواضع التى تلزمهم ، وهـذا ليس منهـا " (١)

وقد أجيب عن هذا الاسـتدلال بأن هذا حق وقاعدة معتبرة وأن المال مال المالك لكن الى جانب هذه القاعدة توجـد قواعد أخـرى معتبرة كمنع الظلم ، ووجوب دفع الضرر ، وتقديم المصلحة العامة ونحـو ذلك (٢) . فاذا تحقق الضرر ورؤى أن مصلحة التسعير تفوق مصلحة المالك في التصـرف بحرية في ملكه ، فان هذه المصلحة تقدم . فان لم يكـن ضرر متحقق من صاحب الملك ، ولم تكن مصلحة في التسعير ، فان صاحـب الملك يبقـى حرا في ملكه ، وقاعـدة حرية تصرف المالك في ملكه تبقـى معمولا بهـا .

(٤) ومن أدلتهم على منع التسعير أن الزام صاحب السلعة ببيع سلعتـه بسعر لا يرضى بـه مناف لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطـل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) (٣) فالبيع بسعر جبرى ليس فيه رضى البائع ، فهو أكـل للاموال بالباطـل ومناف للرضـى المشترط فى العقود والمبايعات . (٤)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن التسعير غير مناف للآيـة الكريمة ، بل ترك التسعير فيه منافاة للآيـة ، لما يؤدى اليه من الاحتكـار والمغالاة فى الأسعار ، واسـتغلال حاجات الناس ، وبالتالى أكل أموالهـم بالباطـل وهو مانهت عنه الآيـة الكريمة . (٥)

---

(١) مختصر المزنى على هامش الأم : ٢ / ٢٠٩ .
(٢) د . عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٠٥ .
(٣) النسـاء : ٢٩ .
(٤) انظر : ابن حزم ، المحلى : ٥ / ٤١ . الشوكانى ، نيل الأوطـار : ٥ / ٤٢٨ .
(٥) البشرى الشوربجي ، التسعير فى الاسلام : ٤٧ ، ٤٨ .

فالرضا حق شرعي للبائع والمشترى على حد سواء ، واذا كان من حق البائع الا يبيع سلعته الا برضاه ، فليس معناه اطلاق هذا الحق له دون حد ، فان التعسف في استعمال الحق والحاق الضرر بالغير ، منهى عنه في الاسلام . وقد أبطل الاسلام في أحوال متعددة الحق الشخصى متى تحققت مصلحة أقوى من مصلحة صاحب الحق في استعمال حقه (١) ،

وقد قال صلى الله عليه وسلم :" لا ضرر ولا ضرار" (٢) وحين تضرر الأنصارى من دخول سمرة بن جندب الى بستانه من أجل شجرة له اشتكى الى الرسول صلى الله عليه وسلم : فطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من سمرة أن يتبرع بشجرته أو يقبل بدلها ، ولكنه رفض ، فأمر الرسول الأنصارى بقلع شجرته ، وقال لسمرة : " انما أنت مضار" (٣)

(٥) ومن أدلة من منع التسعير القول بأن الامام مأمور برعاية مصالح المسلمين كافة ، وفي التسعير رعاية لمصلحة المشترى دون البائع وليست رعايته لمصلحة المشترى بخفض الثمن أولى من رعايته لمصلحة البائع بزيادة الثمن . فاذا استوى الأمران ، وجب الكف عن التسعير ، وتمكين الطرفين من الاجتهاد لأنفسهم . (٤) .

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن التعارض هنا في حقيقته ليس بين حقين فرديين ، ولا بين حقين عامين ، ولكن بين حق التجار وهم قلة ، وحق العامة وهم الكثرة ، فلزم تقديم حق العامة ، مع مراعاة حق الخاصة بفرض سعر عادل لا يضر بالطرفين . (٥)

---

(١) د . العبادى ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٠٦ . البشرى التسعير في الاسلام : ٤٨ .

(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٦ / ٤٠ .

(٣) سنن أبى داود : ٢ / ٢٨٣ . سنن البيهقى : ٦ / ١٥٧ .

(٤) ابن الرفعة ، المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي (مخطوط) : ٧ / ١٢١ . الشوكاني ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٤٨ .

(٥) العبادى ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٠٥ .

(٦) وأخيرا فقد استدل الجمهور المانعين للتسعير بأن اللجوء الى التسعير بقصد محاربة الغلاء ، قد يؤدى الى نتائج عكسية ، فيحدث الغلاء بسبب التسعير ، وترتفع الأسعار لأجل ذلك ، وذلك لأن صاحب البضاعة يعمل على اخفائها اذا كان داخل نطاق التسعير ويمتنع عن توريدها اذا كان خارج نطاق التسعير ، مما يؤدى الى ارتفاع الأسعار وحصول الضرر ، وهو أمر محرم ، فيجب الكف عن التسعير ، وقد عبر عن هذا المعنى ابن قدامة بقوله :" قال بعض أصحابنا : التسعير سبب الغلاء ، لأن الجالبين اذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلدا يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون ، ومن عنده بضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ، ويطلبها أهل الحاجة اليها فلا يجدونها الا قليلا ، فيرفعون من ثمنها ليصلوا اليها ، فتغلو الأسعار ، ويحصل الاضرار في الجانبين ، جانب الملاك من منعهم من بيع أملاكهم ، وجانب المشترى من منعه من الوصول الى غرضه فيكون حراما " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذا انما يحدث في التسعير الظالم المتعنت الذى ليس له مايبرره ، ولا يراعى فيه حق البائع فان مثل هذا التسعير يؤدى حقيقة الى ارتفاع الأسعار وانتشار مايسمى بالسوق السوداء ، حيث تباع فيها السلع بأضعاف السعر المحدد من الدولة ، لكن اذا كان التسعير عادلا ، لم يتم الا عند الحاجة ، وروعيت فيه مصلحة البائع في الحصول على ربح كاف ، فان هذه المشكلة تنتفى حينئذ الا في حالات نادرة وشاذة لا حكم لها . (٢)

××××××××××××××××××

---

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٨١ .
(٢) د . عبد السلام العبادى : الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٠٦ .

أدلة المجيزين :

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها :

(١) ذكر الباجي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم ،أن التسعير عند الحاجة من قبيل المصلحة العامة ،ودفع الضرر عن الناس ، والنفع فيه حاصل للجميع . [1] وقد تقرر أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة وأن الضرر يزال . قال الباجي في بيان وجه هذا القول :" ... ما يجب من النظر في مصالح العامة ،والمنع من اغلاء السعر عليهم ، والافساد عليهم " [2] وقال المرغيناني :" ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس ... والا اذا تعلق به رفع ضرر العامة " [3] وقد ذكر ابن تيمية عدة شواهد لهذا الأصل.فذكر أمثلة من البيوع الاجبارية ، والتي تضمنت نزعا للملك من يد المالك ،بسعر محمد د وعادل ،لتحقيق مصلحة معتبرة ،فصح قياس التسعير عليها لما فيه من مصلحة ظاهرة ، فلم يكن التسعير بدعا . فمن ذلك ،ماثبت في الصحيحين في مسألة عتق العبد المشترك ،عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :" من أعتق شركا له في عبد ،وكان له مال يبلغ ثمن العبد ،قوم العبد عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد ..." [4] فألزم الشريك على بيع حصته بثمن عادل ،لحاجة المعتق الى اعتاق حصته ومثله أيضا في الشفعة ،حيث ينتزع الشريك ،الجزء المشفوع من يد المشترى ،بثمنه الذى اشتراه به دون زيادة ،تحقيقا لمصلحة الشريك في

(١) المنتقى : ٥/ ١٨ ،الحسبة لابن تيمية : ٤٠ ،الطرق الحكمية : ٣٠٣-٣٠٧ ، الهداية : ٤/ ٩٣ ،البحر الزخار : ٤/ ٣١٩ ،التسعيرفي الاسلام : ٧٩-٨٩ ،المبادى الاقتصادية في الاسلام : ١١٥ .
(٢) المنتقى : ٥/ ١٨ . وانظر أيضا : الحسبة لابن تيمية : ٤٠ .
(٣) الهداية : ٤/ ٩٣ .
(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥/ ١٥ ،صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠/ ١٣٥ .

التخلص من ضرر المشاركة . قال ابن تيمية بعد أن ذكر هذه الأمثلة : " والمقصود هنا أنه اذا كانت السنة قد مضت في مواضع ، بأن على المالك أن يبيع ماله بثمن مقدر ، اما بثمن المثل (كما في عتق العبد المشترك) واما بالثمن الذى اشتراه به (كما في الشفعة) لم يحرم مطلقا تقدير الثمن . . . وحاجة المسلمين الى الطعام واللباس وغير ذلك من المصلحة العامة ، ليس الحق فيها لواحد بعينه . فتقدير الثمن فيها بثمن المثل ،على من وجب عليه البيع ،أولى من تقديره لتكميل الحرية . . ." (١))

(٢) وقالوا أيضا أن التسعير مباح سدا للذريعة . فسد الذريعة أصل في الاسلام ،معمول به ،وبمقتضاه يمنع المكلف من بعض المباحات خوفا من أن يتوصل بسببها الى محرم . فالوسيلة وان كانت مباحة في ذاتها ،الا أنه خوفا من الوصول الى المحرم بسببها صارت ممنوعة .(٢)

ودلالة هذا الأصل على جواز التسعير هو أن اطلاق الحرية للأفراد في التعامل كيف يشاؤون ،قد يفضي الى الاستغلال ورفع الاسعار والاحتكار ،فيحصل الضرر على الناس ،وهذا كله محرم ،فلزم منع السبب المفضي اليه ،وهو ترك حرية الأسعار بلا قيد ، واباحة التسعير كقيد يمنع من هذه المفسدة . (٣)

(٣) وقالوا ان جواز التسعير مرتبط بمنع الاحتكار . فقد جاءت الشريعة بمنع الاحتكار ومعاقبة المحتكر . قال صلى الله عليه وسلم :" لا يحتكر

---

(١) الحسبة : ٤٦ ، ٤٧ . وانظر الطرق الحكمية : ٣٠٣-٣٠٧ .
(٢) اعلام الموقعين : ٣ / ١٥٩ .
(٣) البشرى ،التسعير في الاسلام : ٧٣- ٧٩ .

الا خاطــى " ودلالــة منع الاحتكار على صحة التسعير من وجهين[1] :-

(أ) أنه يصح نزع ملكيــة المحتكر ومصادرتها رغما عنه ،عقابا له وتيســـيرا على الناس . فاذا فرض الحاكم سعرا جبريا عليه ليبيع به سلعته ،مـــع بقائها فى ملكه ،كان ذلك أدنى درجة من نزعها منه ومصادرتهـــا ، فكانت اجازته أولى .

(ب) أن ترك أصحاب السلع على حريتهم دون تسعير قد يشجع بعـــض الأفراد على الاحتكار ورفع الأسعـــار ،ولا رادع لهم عن ذلك الا أن يفرض الحاكم سعرا جبريا يضطرون للالتزام به . فكان التسعير لازما ســـدا لذريعـــة الاحتكار ومكافحـة للغلاء .

××××××××××××××××

---

(١) البشرى الشوربجى ،التسعير فى الاسلام : ٧١

الترجيـــــح :-

ان الترجيح بين الآراء المختلفة يستلزم النظر في أدلة كل رأي ، والمناقشات التي يمكن أن تدور حول هذه الأدلة ، ومقدار قوة هذه الأدلة وثباتها أمام المناقشات ، وصراحتها ودلالتها على المراد منها . ولا شك أن الأدلة تترتب في قوتها حسب مصدرها فالنص الصريح الثابت من القرآن أوالسنة مقدم على ماعداه من النظر والقياس ، أو تحقيق مصلحة مرجوة أو سد ذريعة الى الفساد متوقعة ، أو نحوذلك .

واذا نظرت في الآراء السابقة في حكم التسعير وأدلة كل رأي ، تجد أن عمدة أدلة المانعين للتسعير هو حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر . . ." الحديث . وتجد أن اعتماد من أجاز التسعير عند الحاجة هو الاستدلال بالمصلحة العامة والعمل على تغليبها على مصلحة الأفراد ، ودفع الضرر الحاصل على عموم الناس .

وبالنظر في هذه الآراء والأدلة يتبين أن أدلة المانعين من التسعير تترجح على أدلة المجيزين ، وأن الرأي الراجح ان شاء الله هو القول بتحريم التسعير ، وذلك للأسباب الآتية :-

(١) ان المانعين من التسعير اعتمدوا -كما قدمنا- على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وهو نص صحيح وثابت وصريح الدلالة على المراد منه أما المجيزون للتسعير فقد اعتمدوا على دليل المصلحة . والمصلحة وان كانت دليلا شرعيا معتبرا ، الا أنها لا تصلح دليلا في مقابلة النص الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا تصلح للمقارنة معه ، أو للترجيح فيما بينها وبينه كما سيتبين فيما بعد .

(٢) ان المناقشات التي ذكرها المجيزون للتسعير حول أدلة الجمهور

المانعين من التسعير ، والردود التى ردوا بها هذه الأدلة ، والتى انصبت فى غالبها على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - هى مناقشات وردود لا تبطل الاستدلال بهذا الحديث على منع التسعير ولا تضعف دلالته على المراد منه كما سيتبين أيضا .

(٣) ان الأدلة التى ذكرها المجيزون للتسعير ، والتى اعتمدوا عليها فى اباحته عند الحاجة ، هى الأخرى أدلة قابلة للنقاش والرد ، ومثلها أيضا مناقشتهم وردودهم لأدلة الجمهور فانها هى الأخرى غير مسلمة وقابلة للنقاش والرد .

وبيان هذا كله فيما يلى :

* بالنسبة للأدلة التى ذكرها من أجاز التسعير فانها تعتمد على دليل المصلحة كما استدلوا بقاعدة سد الذرائع واستدلوا أيضا بأحاديث النهى عن الاحتكار . وسنناقش أدلتهم هنا على النحو التالى : -

- قالوا ان التسعير مصلحة عامة والنفع فيها حاصل للجميع . ويقال لهم هذا أمر يمكن التسليم به لو كنا أمام مصلحة حقيقية شهد الشرع باعتبارها ، أما اذا كنا أمام مصلحة تخالف النص الثابت ، فانها تعتبر حينئذ مصلحة باطلة وملغية ، لما قدمنا من أن المصلحة لا تصلح دليلا فى مقابلة النص كما ذكر الأصوليون . فقد قسم الأصوليون المصلحة وذكروا أن من أقسامها : مصلحة شهد الشرع ببطلانها ، وذكروا أنها المصلحة التى تخالف النص الثابت ، ومثلوا لها بفتوى بعض العلماء لأحد الملوك لمّا جامع فى نهار رمضان ، حيث أفتاه بأنه يلزمه صوم شهرين متتابعين ، ولم يذكر له اعتاق رقبة أولا ان قدر عليها . فلما سئل هذا الفقيه عن فتواه قال بأن المصلحة فى الصوم ، ليزجر عن فعله لأن العتق أمر ميسور للملك ، قال الأصوليون : هذه مصلحة باطلة

لمخالفتها لنص الكتاب ، حيث يلزم المجامع فى نهار رمضان عتق رقبة ، فان لم يقدر فصيام شهرين متتابعين . (١) فاذا كانت هذه المصلحة باطلة لأن الفقيه عدل عن العتق الى الصيام وترك الترتيب ، فكذلك التسعير للمصلحة ، فان من أباحه يكون قد عدل عن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته فى ترك التسعير وعمل بالمصلحة التى رآها وسعر .

ويمكن أن يقال أيضا انه لا يمكن أن يكون فى التسعير مصلحة شرعية ، لأن المصلحة كما عرفها الغزالى هى : " المحافظة على مقصود الشرع " (٢) ومقصود الشرع هنا هو المحافظة على أموال العامة حتى لا تؤخذ بغير حق ، وبالتالى بترك التسعير لذلك كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم . فليست المصلحة فيما يظنه المجتهد من التسعير . قال ابن الأخوة : " وان قيل ان ذلك مصلحة للفقير فى تيسير العسير ، فليس لأحد مراد ، بل مراد الله فى خفض مارفع وبذل ما منع ، وقف أنت حيث وقفك حكم الحق ، ودع مايعنى لك من مصلحة الخلق ، ولا تكن ممن اتبع الرأى والنظر ، وترك الآية والخبر ، فحِكَمُ الله منظومه فيما يأمر به على ألسنة رسله وليست فيما يستنبطه ذو العلم بعلمه ، ولا يستدل عليه ذو العقل بعقله " (٣) وقد ظن الصحابة الذين سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسعر لهم أن فى التسعير مصلحة حين طلبوا منه ذلك ، فانهم لم يكونوا ليطلبوا ماليس فيه مصلحة ، الا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجيبهم الى طلبهم لملاحظته للمصلحة الكبرى والحقيقية ، وهى منع التسعير وترك السوق حرة تنشأ فيها الأسعار على ضوء قوى العرض والطلب .

---

(١) الغزالى ، المستصفى : ١ / ٢٨٥ ، د . حسين حامد ، نظرية المصلحة : ١٦ .

(٢) المستصفى : ١ / ٢٨٦ ، ٢٨٧

(٣) معالم القربة فى أحكام الحسبة : ١٢١ .

والتسعير لا يمكن أن يكون مصلحة أيضا لأن عيوب التسعير ومشاكله وآثاره على الاقتصاد غير خافية ، مما يدل على أن الأخذ بالتسعير ليس مصلحة على اطلاقه ، فمن عيوب التسعير صعوبة تحديد سعر عادل للجميع وذلك لاختلاف تكاليف الانتاج والتسويق ، وصعوبة تحديدها وملاحقتها ، وخصوصا اذا كانت عوامل الانتاج متباينة هي الأخرى في أسعارها ، وقد تكون بعض هذه العوامل مستوردة من الخارج ويصعب السيطرة على أسعارها ولذلك فان تكاليف الانتاج متغيرة من حين لآخر ، مع صعوبة تحديد أي نوع من حساب التكاليف يمكن اعتباره ، وبالتالي لا بد من حصول الضرر ، ومحاولة ايجاد جهاز للتسعير مرن يفكيه ملاحقة التكاليف ، هو أمر من الصعوبة والاستحالة بمكان ، لصعوبة الحصول على الاحصاءات والبيانات الصحيحة والمتابعة الفورية لأسعار عوامل الانتاج المختلفة التي تدخل في سعر السلعة المراد تسعيرها . هذا بالاضافة الى وجود آلاف السلع المطروحة في السوق ، وهي سلع مختلفة ومتباينة ، وتكوّن فيما بينها هيكلا عاما ، ويحكمها جهاز السوق المعقد ، والذي يصعب فهمه والسيطرة عليه ، وهي سلع تختلف فيما بينها من حيث الجودة والرداءة ، ولا يمكن لجهاز التسعير أن يحل محل جهاز السوق المعقد ومحل خبرة آلاف التجار والموزعين والخبراء (١) . واذا حاولت الدولة أن تضبط التسعير قدر الامكان فانها ستضطر الى مزيد من التدخل في السوق ، والى تسعير العديد من السلع التي لم يكن المقصود تسعيرها ، لكنها ستضطر الى تسعيرها لعلاقتها بالسلع المسعرة ، أو لكونها سلعا بدائل ، وستكون نهاية هذا كله هو خلق جهاز مركزي مسيطر ومكلف ثبت من التطبيقات العملية أن المصلحة ليست في ايجاده .

اذا تبين هذا علم أن القول بأن التسعير مصلحة ليس على اطلاقه حتى وان كان السعر غاليا وتضرر الناس منه ، فان التسعير هو الآخر فيه اضرار

---

(١) الاسلام وتسويق السلع الاستهلاكية لمحمد سعيد مصطفى : ١٢٢ - ١٢٤ .

وصعوبات ، وأن المصلحة الحقيقة هي في ترك جهاز السوق حرا ، وترك قوانين العرض والطلب والمنافسة تحدد أسعار السلع ، على ضوء كمياتها المعروضة وعلى ضوء مقدار الطلب الحاصل عليها ، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع ملاحظة تطبيق التشريعات السابقة فيما يتعلق بمنع الغش والغرر والدعاية الكاذبة والاحتكار ونحو ذلك .

* والدليل الثاني الذى ذكره المجيزون للتسعير هو القول بأن التسعير مباح سدا للذريعة ، وذلك أن اطلاق الحرية للأفراد في التعامل قد يفضى الى الاستغلال والاحتكار ، فيباح التسعير لمنع هذه المفسدة . وهذا الدليل يمكن رده من وجوه : منها أن سد الذريعة انما يصح دليلا في منع المباحات المؤدية الى المفسدة . ولا يصح أن يمنع المكلف من أمر مباح بأمر غير مباح ، ولا يصح أن نعمل على سد مفسدة متوقعة وغير حاصلة بمفسدة حاصلة ، وذلك أن التسعير أمر غير مباح وهو مفسدة أيضا ، لورود الدليل في شأنه وامتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عنه . وأيضا فانه ليست كل ذريعة تمنع ، وانما تمنع الذريعة المؤدية الى مفسدة راجحة على المصلحة الموجودة في الفعل المباح[(١)] والمفسدة الموجودة في ترك التسعير ليست بأعلى من مفسدة التسعير نفسه ، فقد تقدم بيان مافي التسعير من عيوب ومشاكل ومفاسد واضحة . هذا على التسليم بأن ترك الحرية للمعاملات يؤدى الى المفسدة غالبا كما ذكروا ، لكن نقول هذا غير مسلم ، بل الغالب في المجتمع الاسلامي أن ترك الحرية للمعاملات هو خير وسيلة للوصول الى السعر العادل والطبيعي ، وهو خير وسيلة لزيادة عمل الأفراد ومتابعة نشاطهم وانتاجهم .

---

(١) د . حسين حامد ، نظرية المصلحة : ٢٠٢ .

* والدليل الثالث على جواز التسعير هو ورود النهي في الاسلام عن الاحتكار . وهذا الدليل قد بني من وجهين : -

الأول : أن التسعير جائز سدا لذريعة الاحتكار المحرم . وهذا الوجه يمتنع لما تقدم في دليل سد الذرائع . فلا يصح أن نمنع أمرا مباحا بفعل غير مباح خشية الوقوع في محظور لم يتحقق وقوعه .

الثاني : أنه يصح نزع ملكية المحتكر ومصادرتها ، والتسعير درجة أدنى من المصادرة ، فكانت اجازته أولى . ونقول في رد هذا الوجه انه ممنوع أيضا ، لأنه لم يقل أحد من الفقهاء إن ملكية المحتكر تنزع وتصادر وانما قالوا ان الحاكم يأمره بالبيع فان امتنع باع عليه سلعته جبرا بسعر الوقت وكما يبيع الناس [1] . والثمن في هذا يعود للمحتكر لأنه ملكه وليس في هذا مصادرة ، وانما هو اجبار على البيع مع بقاء المحتكر على ملكه . وأقصى ماذكره الفقهاء من تشدد في شأن المحتكر هو ماذكره بعض المالكية من أن الحاكم يبيع على المحتكر ان امتنع من البيع ، بسعر السلعة وقت شرائها ، ولا يسمح للمحتكر بالربح [2] . وهذه المصادرة - أن صحت - [3] فانما هي مصادرة للربح ، وليست مصادرة لأصل الملك . وانما صحت عقوبة المحتكر واجباره على البيع ، ومصادرة الربح - عند من أجازه لأن الاحتكار أمر منهي عنه في الشرع وفعل محرم ، فكان هذا عقوبة للمحتكر على فعله المحرم . وهذا بخلاف التسعير فانه قد ورد النص على حكمه في الشريعة ، فلا يصح قياسه على الاحتكار .

---

(١) البهوتي ، كشاف القناع : ٣ / ١٨٨ . شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٥٩ ، المرغيناني ، الهداية : ٤ / ٩٣ ، الزيلعي ، تبيين الحقائق : ٨ / ٢٣٠ ، الفتاوى الهندية : ٣ / ٢١٤ .

(٢) الحطاب ، مواهب الجليل : ٤ / ٢٢٧ . الباجي ، المنتقى : ٥ / ١٧

(٣) الراجح أن هذه المصادرة لا تصح ، أنظر ما يأتي ص (٤٦٠)

وحقيقة وجود علاقة بين الاحتكار والتسعير أمر ثابت ،الا أن العلاقة بينهما ليست كما ذكر في وجه الدلالة هنا ،ولا يصح الاستدلال بالاحتكار على صحة التسعير مطلقا ،وانما تنبنى العلاقة بين الاحتكار والتسعير على البحث في حكم التسعير على المحتكر فقط عقوبة له على احتكاره ،وليس مطلق التسعير . وسنناقش هذه العلاقة فيما بعد .

* أما بالنسبة للمناقشات التي أوردها المجيزون للتسعير على أدلة الجمهور ،فانها تتركز على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ،لأنه هو النص الوحيد في المسألة ،فمن منع التسعير سلم به وأخذه على ظاهره ومن أباح التسعير كان لا بد له من مناقشة هذا النص . والمناقشات كما تقدم لم تتعلق بثبوت النص وصحته ،فهذا أمر مسلم وثابت ،وانما دارت المناقشة حول فهم معنى الحديث ،والواقعة التي قيل فيها ومحاولة استخراج العلة في ترك الرسول صلى الله عليه وسلم للتسعير ... ومن استعراض مناقشات حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره من أدلة الجمهور ،يتبين أن هذه المناقشة غير مسلمة على اطلاقها وأنها هي الأخرى قابلة للنقاش والرد وبيان ذلك فيما يلي :

- بالنسبة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا عنه ان هذا الحديث خاص بمجتمع كان افراده أقرب الى التقوى ،فاكتفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتذكيرهم وتركهم لدينهم ،أو كما قال ابن العربي : "... على قوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ،واما قوم قصدوا أكل أموال الناس والتضييق عليهم ،فباب الله أوسع ..." فنقول انه ليس في لفظ الحديث مايدل على تخصيصه بأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ،أو بقوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ،بل ان حكم الحديث عام وشامل لجميع الأفراد في جميع الأوقات ،وليس هناك ما يدل على تخصيصه ،بل ان لفظ الحديث يدل على عموميته لجميع الأفراد والأوقات ، فالتسعير

لم يكن مظلمة في وقت دون وقت ، أو على قوم دون قوم . ولو صح لنا أن نصف هذا الحديث بأنه خاص بأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بأهل التقوى والخوف من الله ، لصح للمجتهد أن يخرج كثيرا من الأحاديث عن عمومها ، وأن يخصصها بما يعتقد أن المصلحة في تخصيصها به دون مخصص ثابت .

ومثل هذا أيضا قول ابن تيمية رحمه الله بأن هذا الحديث قضية معينة وليس لفظا عاما ، فانه ليس في الحديث ما يدل على أنه قضية معينة ، بل الذي في الحديث هو الامتناع عن التسعير في وقت الغلاء وارتفاع السعر ، ووصف التسعير بأنه ظلم ، وهو الذي أخذ به جمهور الفقهاء ، على اعتبار أنه لفظ عام وليس قضية معينة .

- وقالوا عن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ليس فيه نهي عن التسعير صراحة فلم يقل : " لا تسعروا " أو نحوه . وانما قال : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر " وهذا لا يمنع التسعير من العباد اذا كان فيه مصلحة . فاجتنب الرسول صلى الله عليه وسلم النهي عن التسعير صراحة ، كما اجتنب الأمر به ، وترك الأمر لحكم القواعد العامة .

وهذا الفهم للحديث يمكن رده بالقول بأن الحديث صريح في النهي عن التسعير دون حاجة الى أن يرد لفظ " لا تسعروا " أو " لا يحل التسعير " والدلالة في الحديث على تحريم التسعير من وجهين كما تقدم عن ابن قدامة :-

الأول : أن الصحابة سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسعر لهم لأن الغلاء منتشر ، فامتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولم يجيبهم الى طلبهم ، فدل ذلك على أن التسعير لا يحل ، ولو كان مباحا لأجابهم .

الثاني : أنه صلى الله عليه وسلم وصف التسعير بأنه ظلم ، والظلم حرام ، فكان التسعير حراما .

أما فهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر " على أنه ليس فيه مايمنع من التسعير من قبل العباد فهذا مردود ، فان هذه الأوصاف لم تأت بدون مناسبة وانما أتت جوابا على سؤال السائل ، على سبيل التعليل ، وبيان سبب الامتناع عن التسعير ولترتيب الحكم على الوصف المناسب ؛ فالقابض " بمعنى أنه يقبض الرزق ويقلله بما يؤدي الى غلاء السعر وارتفاعه . و " الباسط " خلافه بمعنى أنه يبسط الرزق ويوسعه ، بما يؤدي الى الرخص . و" الرازق " يشمل الوصفين السابقين ، بمعنى أنه هو الرازق فيقبض ويبسط ، أما وصف " المسعر " فانه نتيجة لازمة لهذه الأوصاف ، فما دام أنه هو القابض الباسط الرازق ، فان ارتفاع السعر حينئذ وانخفاضه انما هو بيده . وقد جيء في الحديث بـ(إن) وضمير الفصل (هو) ليدل ذلك على التوكيد والتخصيص ، أي أن الله هو المسعر وحده دون سواه ، فمن أراد أن يسعر فقد تجاوز حده وظلم[1] ولهذا جاءت تكملة الحديث : واني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال " ليبين أن المانع له من التسعير هو لما فيه من الظلم في المال ، وأتى بذكر الدم علما بأنه ليس في الحديث ذكر للظلم في الدم ليبين أن الظلم في المال بالتسعير كالظلم في الدم في النهي والحرمة .

وقولهم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو رأى في التسعير ضرورة لأمر به في ذلك الوقت ، ولكنه تركه لحكم القواعد العامة ، ولو أمر به صراحة لاستغله الجهلاء والأشرار في تقييد التجارة وخنقها دون حاجة حقيقية للتسعير

---

(١) جامع الأصول : ٢ / ٢٥ ، ٢٦ (هامش) .

- فيمكن أن يرد هذا القول بأن يقال ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو رأى أن التسعير يمكن أن يكون ضرورة فى ظرف ما لحدد هذا الظرف وعرّفنا به وقال فى مثل هذا الظرف سعروا ، دون أن يتركنا لحكم القواعد العامة . ولكنه صلى الله عليه وسلم طُلب منه التسعير فى وقت الغلاء فلم يسعر ، ووصف التسعير بأنه ظلم ، ولم يبين الظرف الذى يمكن أن يكون التسعير فيه مباحا وترك البيان فى وقت الحاجة لا يصح كما عبر عن ذلك الأصوليون .

- وقولهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم/ لم يسعر ترسيخا لحرية السوق والمبادرة الفردية أو لأن الغلاء ناجم عن ارتفاع تكاليف السلعة أو ندرتها الطبيعية . قلنا هذا حق . ولكن هذا المعنى للحديث لا يبطل العمل به أو يبيح التسعير ، فيبقى الحديث معمولا به ، وتبقى حرية السوق هى الأساس للاقتصاد الاسلامى ، ويبقى التسعير عنصرا غريبا على السوق الاسلامية وليس أصلا معمولا به .

- أما محاولة استخراج العلة من الحديث ، وهى كونه ظلما للتجار ، والقول بأن العلة فى ترك التسعير ليست لذاته ، وانما لما فيه من ظلم ، وعليه فانه اذا تحقق الظلم من التجار للناس ، فان التسعير يباح تطبيقا للنص . فيمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال : ان قصر العلة فى منع التسعير على كونه ظلما أمر غير مسلم ، بل ان علة الامتناع عن التسعير الرئيسية هى فى الأوصاف التى وردت فى الحديث على سبيل التعليل للامتناع عن التسعير وهى قوله : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر " بمعنى أن السعر مرتبط بكثرة الشيء وقلته ، فاذا بسط الله الرزق رخص السعر ، واذا قبض الله الرزق حصل الغلاء ، فالمسعر هو الله وحده ، وهذه كلها أمور طبيعية ، لا تستلزم التسعير ، والتسعير فيها ظلم ، ولا يمكن الا أن يكون كذلك ، أى أن التسعير فى حالة قلة المعروض سيكون ظلما ، لأن الأمر لو ترك كما أراده الله لارتفع السعر

وفى حالة كثرة المعروض لا توجد حاجة للتسعير ، لأن السعر سينخفض بطبيعته كما أشار الحديث . فالعلة اذا ليست مقصورة على الظلم للتجار فحسب ، بل ولأنه تعالى هو المسعر . ولو كانت العلة مقصورة على الظلم لأمكن أن يسعر صلى الله عليه وسلم فى هذه الحادثة دون أن يفعل ظلما ، بأن يضع تسعيرا عادلا لا ظلم فيه للتجار ، ولكنه لم يفعل فدل ذلك على أن العلة ليست فى ظلم التجار فحسب ، بل العلة ما أشار اليه الحديث من أن سير السعر يجب أن يكون طبيعيا دون تدخل عناصر غريبة .

وهذه العناصر الغريبة قد تكون من قبل الحاكم بالتسعير حيث لا يحل له التسعير ، أو من قبل التجار بالاحتكار ومحاولة رفع السعر عن سيره الطبيعي . وهذا مايتبين فيما بعد . وأيضا فانه اذا سلم بأن العلة فى التسعير هى الظلم ، فانه يصح أن يقال إن التسعير لا يخلو من الظلم مهما روعيت الدقة فى تطبيقه وذلك لما تقدم من الصعوبة العملية الشديدة التى تواجه المسئولين عن التسعير ، وبالتالى يمتنع التسعير لذلك .

هذه هى المناقشات التى أوردها المجيزون للتسعير عند الحاجة ، على دليل الجمهور الرئيسى وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهى كما تبين من مناقشتها ، لا تضعف الاستدلال بالحديث على منع التسعير ، ولا تخرجه عن عمومه ، بل يبقى هذا الحديث هو الأصل المعمول به فى مسألة التسعير .

- أما بالنسبة للأثر المروى عن عمر بن الخطاب فى قصته مع حاطب ، وأنه قد رجع عن التسعير بعد أن سعر على حاطب ، والاستدلال بهذا على أن مذهبه ترك التسعير - فقد أجيب عن هذا الأثر بأجوبة منها :-

قالوا ان هذا الأثر مختلف في معناه مما يضعف الاستدلال به . لكن يمكن الاجابة عن هذا بأن يقال ان الاختلاف ليس في رجوع عمر عن التسعير ـ وهو موضوع الشاهد في الحديث الذى رواه الشافعي ـ وانما وقع الاختلاف في معرفة هل كان حاطب يبيع بأقل من سعر السوق أو بأكثر ؟ وسواء أقلنا هذا أم هذا فان الشاهد في الحديث لا يبطل ، وهو رجوع عمر عن التسعير بعد أن سعر ، سواء أسعر بزيادة أم بنقصان . فالاختلاف الحاصل في فهم معنى الأثر ليس في محل الشاهد .

وقالوا أيضا ان ابن حزم أنكر صحة هذا الحديث . لكن يمكن أن يقال انما أنكر ابن حزم صحة الحديث الذى رواه مالك عن سعيد بن المسيب عن عمر ، لأن سعيد بن المسيب كما قال ابن حزم لم يسمع من عمر هذا الحديث ، وحديث مالك هذا لا شاهد فيه على منع التسعير . أما الحديث الذى رواه الشافعي بسنده عن القاسم ابن محمد عن عمر بن الخطاب ، فلم يتعرض له ابن حزم ، ورواية الشافعي هذه هي التي فيها الشاهد ، لأن فيها أن عمر رجع عن التسعير .

وقالوا عن هذا الأثر أيضا : انه مذهب صحابى في مسألة اجتهادية فليس بحجة على من بعده لكن نقول : ان المسألة لم تكن اجتهادية . كيف وقد ورد النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم في خصوص هذه المسألة بالامتناع عن التسعير ؟ فلا اجتهاد مع وجود النص . وعمر ـ رضى الله عنه ـ اجتهد في التسعير على حاطب ، ولكنه لاحظ خطأ اجتهاده ، لمخالفته لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم فرجع عن اجتهاده ، ورجوع عمر عن اجتهاده في التسعير ليس اجتهادا وانما هو اتباع لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورجوعه هذا هو محل الشاهد .

ـ أما بالنسبة لاستدلال الجمهور بالآية الكريمة : (. . . لا تأكلوا

أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فقد أجابوا عنها بأن التسعير ليس مناف للآية وانما ترك التسعير هو الذى ينافى الآية ،لما فيه من اباحة الظلم ،وأكل أموال الناس بالباطل . لكن يقال : هذا مردود ،لأنه حينما يرد النص بأن التسعير ظلم ، وأكل لأموال الناس بالباطل ،يكون الأمر كذلك ،دون اجتهاد المجتهد ،حين يرى أن ترك التسعير ظلم واباحة لأكل أموال الناس بالباطل .

- أما بقية الردود على أدلة الجمهور ،فانها لاتخرج عن العمل على دفع الضرر عن العامة والعمل بالمصلحة ،وترجيح مصلحة العامة على مصلحة التجار . وهذا كله مبنى على دليل المصلحة ،وقد تقدم فى الحديث عن دليل المصلحة ذكر مافى هذا الدليل على اباحة التسعير من مقال ، وتبين هناك مقدار صحة الأخذ به فى مقابلة النص كما تبين أيضا معرفة هل فى التسعير مصلحة حقيقية راجحة .

وبعد أن تمت مناقشة أدلة من أباح التسعير ،كما تم رد مناقشاتهم لأدلة الجمهور من خلال المباحث السابقة ،وتبين منها عدم صراحتها على اباحة التسعير ،فان الذى يمكن الخروج به من هذه المناقشات هو أن دليل الجمهور الرئيسى ، وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم يبقى ثابتا حجة على منع التسعير نصا فى حكم المسألة ،وأن دليل المصلحة فى اباحة التسعير ،لا يمكن أن يقف فى مقابلة حديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

اذا تبين هذا بقى أن يقال : وماذا بشأن الاحتكار ؟ وهل يمتنع التسعير حتى على المحتكرين ؟ .

تقدم فى مبحث الاحتكار أن الفقهاء ذكروا أن الحاكم يلزمه محاربة الاحتكار ،فيأمر المحتكر أولا ببيع السلعة المحتكرة ،فان أبى

المحتكر باعها الحاكم جبرا . لكن ماهو السعر الذى يبيع به المحتكر أو الحاكم ؟ هل هو سعر السوق ؟ أو هو السعر الذى يختاره المحتكر؟ أو هو السعر الذى يحدده الحاكم ؟ .

لقد تحدث الفقهاء عن السعر الذى يبيع به المحتكر . فذكر الحنابلة أن الحاكم يأمر المحتكر بالبيع كما يبيع الناس (١) . وهذا يعنى أنه يؤمر بالبيع بسعر السوق ،أى بسعر السلعة الطبيعى من غير احتكار فلا يسمح له باستغلال الاحتكار ورفع السعر ،وأيضا لا يسعر عليه بسعر محدد مفروض من قبل الحاكم .

وذهب الحنفية الى أن الحاكم يأمر المحتكر أن يبيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة ولا يسعر عليه (٢) . ولكن هل يعنى هذا أن للمحتكر حق تحديد سعر سلعته ؟ ذكر الحنفية أن حرية المحتكر فى تحديد سعر سلعته ليست مطلقة ،بل انه يلزم بالبيع فى حدود سعر السوق أو بزيادة مقبولة . فقد روى عن محمد بن الحسن قوله :" للامام أن يجبر المحتكر على البيع اذا خاف الهلاك على المصر ويقول للمحتكر : بع بما يبيع الناس ، وبزيادة يتغابن الناس فى مثلها " (٣) وذكر بعض الحنفية أنه اذا كان محتكر الطعام يتحكم فى السعر ويتعدى تعديا فاحشا وعجز الحاكم عن منعه من ذلك الا بالتسعير عليه فانه يصح أن يسعر عليه حينئذ بمشورة أهل الرأى والبصيرة .(٤) وقد حدد الزيلعى تعدى المحتكر فى السعر بأنه البيع بضعف القيمة . قال :" وينبغى للسلطان أن لا يعجل بعقوبته ـ أى المحتكر ـ اذا رفع اليه هذا الأمر ،ولا بالتسعير ،بل يأمره

---

(١) البهوتى ،كشاف القناع : ٣/ ١٨٨ ،شرح منتهى الارادات: ٢/ ١٥٩ .
(٢) الهداية: ٤/ ٩٣ ،تبيين الحقائق: ٦/ ٢٨ ،البحر الرائق: ٨/ ٢٣٠ ، الفتاوى الهندية : ٣/ ٢١٤ .
(٣) الفتاوى الهندية: ٣/ ٢١٤
(٤) الهداية : ٤/ ٩٣ ،الفتاوى الهندية : ٣/ ٢١٤ .

أن يبيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة وينهاه عن الاحتكار . . ولا يسعر الا اذا أبوا ان يبيعوه الا بغبن فاحش ضعف القيمة " (١) .

أما المالكية فقد ذكروا أن المحتكر ان كان ممن يصح احتكاره كالجالب ونحوه ، ثم اشتدت حاجة الناس الى مافى يده ، فانه يؤمر بالبيع بسعر الوقت : أى بالسعر السائد فى السوق ، وان كان ممن لا يصح احتكاره ، كالمشترى من داخل البلد ، فانه يجبر على البيع بسعر السلعة حين شرائها دون زيادة ، فلا يسمح له بالربح ، وذلك عقوبة له لفعله المحرم . جاء فى مواهب الجليل قول المؤلف : " فأما من جلب طعاما ، فان شاء باع وان شاء احتكر ، الا أن نزلت حاجة فادحة ، أو أمر ضرورى بالمسلمين ، فيجب على من كان عنده ذلك أن يبيعه بسعر وقته . . . واما ان كان اشتراه من الأسواق ، واحتكر وأضر بالناس ، فيشترك فيه الناس بالسعر الذى اشتراه به " (٢) .

والذى يمكن الخروج به من هذا التفصيل هو مايلى :-

(١) أن الحنابلة والحنفية يرون أن على المحتكر أن يبيع بالسعر السائد فى السوق ، أى بسعر السلعة الطبيعى دون احتكار ، وهو ما عبروا عنهم بقولهم (كما يبيع الناس) وقول الحنفية " بزيادة يتغابن الناس فى مثلها " وهو ماعبر عنه المالكية فى شأن المحتكر الذى يصح احتكاره اذا احتيج الى مافى يده ، حيث يؤمر بالبيع (بسعر الوقت)

(٢) ان بعض الحنفية ذكر انه اذا كان المحتكر يتعدى تعديا فاحشا وعجز الحاكم عن منعه وصيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فان التسعير

---

(١) تبيين الحقائق : ٦ / ٢٨ . انظر : ابن نجيم ، البحر الرائق : ٨ / ٢٣٠
(٢) الحطاب ، مواهب الجليل : ٤ / ٢٢٧ . وانظر : الباجى ، المنتقى ٥ / ١٧ . يحيى بن عمر ، أحكام السوق : ١١٣ ، شرح الزرقانى على الموطأ : ٤ / ٢٥٣ .

على المحتكر يباح حينئذ بمشورة أهل الرأى والبصيرة .

(٣) أن المالكية ذكروا أن المحتكر يلزم بالبيع بسعر الشراء ويمنع من الربح جزاء له على فعل المحرم .

واذا نظرنا فى هذه الآراء نجد أن ماذهب اليه المالكية من منع المحتكر من الربح ـ أنه نوع من المصادرة لم يشهد له الشرع ،فالشريعة الاسلامية لم تأت بمصادرة ملك المالك بغير حق ولمجرد فعل المحرم (١) أما القول بأن هذا تأديب وعقوبة للمحتكر على احتكاره ،فيمكن أن يقال ان خير ما يمكن أن يعامل به المحتكر هو منعه من الاحتكار وأمره بالبيع واجباره على ذلك أو يبيع الحاكم سلعته ان امتنع هو عن بيعها ، وبذلك يكون الاحتكار قد زال ،أما مصادرة الربح فانه عقوبة زائدة ، ليس لها مايدل عليها ، فالمنهى عنه انما هو الاحتكار وليس بيع المحتكر وربحه ،لكن اذا أراد المحتكر أن يستغل احتكاره ،وأن يبيع بسعر زائد ليس له من سبب الا الاحتكار فانه يمنع ، ويؤمر بالبيع بالسعر السائد فى السوق .

أما بالنسبة للرأيين الأولين ،فانه فى الواقع لا تعارض بينهما ، بل هما فى حقيقتهما متفقان ويكمل أحدهما الآخر . فالقول بأن المحتكر يلزم بالبيع كما يبيع الناس ،هو فى حقيقته تسعير على المحتكر ،وذلك أن المحتكر حينما يحبس السلعة عنده ،لم يكن مقصوده هو مجرد الحبس ،وايصال الضرر الى الناس من ذلك ،وانما مراده الأخير هو رفع سعرها عند اشتداد حاجة الناس اليها وندرتها فى السوق ، وحينما يأمره الحاكم بالبيع كما يبيع الناس أى غير المحتكرين ،وهو السعر الطبيعى للسلعة لو لم تكن محتكرة ،فانه بذلك يكون قد سعر عليه بسعر السوق ،لأنه لم يكن يقصد البيع بهذا السعر والا كان يمكنه أن يبيع دون أن يحتكر . ومثله القول بأن الحاكم يسعر

---

(١) انظر تفصيل حكم المصادرة والتأميم فى الاسلام . فيما يأتى ص (٦٠٦)

على المحتكر اذا غالى فى السعر وعجز الحاكم عن صيانة حقوق المسلمين . فهذا القول ـ عند أصحابه ـ انما يكون بعد أن يؤمر بالبيع كما يبيع الناس فاذا لم يفعل المحتكر ورفع سعره سعر عليه الحاكم ، وتسعير الحاكم هو رد سعر المحتكر المرتفع الى السعر الطبيعى (سعر السوق) ولا يترك المحتكر يبيع بسعر هو ضعف سعر السوق .

فاذا هما رأيان متفقان فى جوهرهما ومتكاملان ، والحق فيهما ان شاء الله ، أى أن الحاكم يلزمه أن يمنع المحتكر من احتكاره ، وأن يبيع سلعته بسعر السوق ، أى سعر السلعة الطبيعى لو لم تكن محتكرة ، ولا يتركه يستغل احتكاره برفع السعر ، فان فعل أعاده الحاكم الى سعر السوق وانما كان الحق فى هذا الرأى ، لأن المحتكر كان قصده من احتكاره هو رفع السعر واغلاؤه ، وقد علم أن الاحتكار واغلاء السعر على المسلمين محرم وظلم لهم ، فاذا ترك المحتكر يبيع سلعته بسعر الاحتكار ، يكون فى ذلك اعانة له على تحقيق مقصوده المحرم ، ويكون الضرر الحاصل على المسلمين لم يرفع كاملا ، فكان لا بد من معاملته بخلاف مقصوده ، وبالتالى أمره بالسعر المعتاد ، أى سعر السلعة الطبيعى لو لم تكن محتكرة ولا يسمح له بالبيع بسعر الاحتكار .

اذا تبين هذا وقيل ان المحتكر يؤمر بالبيع فى حدود سعر السوق دون زيادة ، وقيل إن هذا فى حقيقته تسعيرا على المحتكر ، فهل يمكن أن يكون هذا النوع من التسعير يختلف مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر .. " ؟ . يصح أن يقال إنه لا يوجد تعارض بين المسألتين ، وذلك لأن الاحتكار أمر محرم فى الشريعة بالنص ، فاذا ترك المحتكر يبيع بسعر الاحتكار لم يكن فى النهى عن الاحتكار حينئذ فائدة ، وأيضا فان التسعير هنا انما هو الأمر بالالتزام بسعر السوق ، كما قد تقدم أيضا فى تبيين معنى حديث

الرسول صلى الله عليه وسلم ،أن العلة فى امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير هى ماذكره من أوصاف متتالية على سبيل التعليل فى معرض الجواب عن سؤال السائل ،وهى قوله :" ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر " وعليه فانه اذا بسط الله الرزق لعباده من أجل أن ترخص الأسعار ثم أتى التاجر ليتدخل فيحتكر ويرفع السعر ،فانه يكون بذلك قد ناقض مقصود الله فى خفض السعر فيمنع من ذلك ، ويعاقب بخلاف مقصوده بأن يؤمر بالبيع بسعر السوق دون احتكار . وليس فى هذا مخالفة للحديث، بل هو أخذ بالحديث ،ورجوع الى مراد الله من خفض السعر ،والذى أخل به احتكار المحتكر ، ومثل المحتكر فى ذلك الحاكم حينما يقبض الله الرزق وترتفع الأسعار بطبيعتها ،ثم يأتى الحاكم ليتدخل بالتسعير ،فانه يمنع من ذلك ، ويكون التسعير حينئذ ظلما ، والسعر العادل هو سعر السوق دون تسعير الحاكم .

وخلاصة ما تقدم أن التسعير كسياسة تنتهجها الدولة لمحاربة الغلاء ونحوه أمر ممتنع وظلم وحرام ،لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . أما فى حالة الاحتكار ،فان المحتكر يؤمر بالبيع بالسعر الطبيعى والسائد فى السوق ،وليس سعر الاحتكار ،لأن احتكاره أمر محرم بنص الحديث الصحيح ،ولأن فى احتكاره مخالفة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الوارد فى الامتناع عن التسعير .

والآن هل تختلف هذه النتيجة التى تم الخروج بها عما قاله الآخرون ؟ يصح أن يقال : ان هذه النتيجة تختلف عما ذهب اليه بعض الفقهاء من المالكية وغيرهم وما ذهب اليه جمهور الباحثين فى حكم التسعير فى العصر الحديث ،من أن التسعير مباح عند تحقق المصلحة دفعا للظلم ،وتحقيقا لمصلحة الجمهور ، ومنعا للغلاء ،ومحاربة الجشع وطمع التجار . فان المصلحة ان قصد بها مجرد المصلحة دون تحديد

بأمر معين كانت لفظا عاما ، وأمكن التوسع فى التسعير لتحقيق مصالح مظنونة ، وفى هذا مصادمة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولكن اذا حصرت المصلحة فى التسعير فى حالات الاحتكار فانها تكون بذلك قد تحددت بأمر يمكن ضبطه ، ولا يكون فى ذلك مخالفة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وكذلك القول بالتسعير لمحاربة الغلاء والجشع والطمع فهذه مصطلحات واسعة ، والتسعير لا يجب لمجرد الغلاء ، فقد كان السعر غاليا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يسعر ، ولم يذكر لنا أحد سبب الغلاء فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لقد كان الغلاء موجودا فحسب .

وهذه النتيجة تتفق مع مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية ، الذين منعوا التسعير ووصفوه بأنه ظلم وحرام ، والذين ذكروا أيضا أن الاحتكار محرم وأنه يلزم المحتكر أن يبيع بسعر الناس والا ألزمه الحاكم بذلك .

وهذه النتيجة تتفق أيضا مع ماذهب اليه بعض الحنفية من أن التسعير مباح عند الحاجة والضرورة ، فانه من دراسة أقوالهم يتبين أن الحاجة والضرورة التى يصح فيها التسعير عندهم محصورة فى حالة الاحتكار وبيع المحتكر بسعر عال . ويدل على هذا نصوصهم فى المسألة ، فانهم انما ذكروا تسعير الحاكم عند الضرورة عند الحديث عن الاحتكار والتسعير على محتكر الطعام . وعبارتهم المشهورة فى هذا المتداولة فى كتبهم هى قول المرغينانى عن المحتكر : " واذا رفع الى القاضى هذا الأمر يأمر المحتكر ببيع مافضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة فى ذلك وينهاه عن الاحتكار ، فان رفع اليه مرة أخرى حبسه وعزره على مايرى زجرا له ودفعا للضرر عن الناس فان كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعديا فاحشا ، وعجز القاضى عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فحينئذ

لا بأس به ،بمشورة من أهل الرأى والبصيرة (١)" فالحاكم يأمر بالبيع أولا ثم يحبسه ويعزره ثانيا وأخيرا قد يسعر عليه . وهذا هو حكم المحتكر عند الحنفية يدل عليه التخصيص بقوله (أرباب الطعام) لأن الاحتكار عندهم لا يكون الا فى الطعام دون ما عداه من السلع .

وهذه النتيجة تتفق أيضا مع ما ذهب اليه ابن تيمية ،فان المشهور عن ابن تيمية أنه ممن توسع فى اباحة التسعير ،والذين ذهبوا الى جواز التسعير من المتأخرين نقلوا كلام ابن تيمية واستشهدوا به ،وذكروا أنه ممن رأى اباحة التسعير عند تحقق المصلحة . الا أنه من استقراء كلام ابن تيمية ومن متابعة الأمثلة التى ذكر أنه يباح فيها التسعير ،يتبين أن ابن تيمية مع الجمهور ،وأنه يرى أن التسعير ظلم وحرام ،وأنه انما يصح فى حالات الاحتكار فقط ،وأن التسعير على المحتكرين ليس هو وضع السعر الجبرى من قبل الحاكم ،ولكنه الأمر بالبيع بالسعر الذى يبيع به الناس ،أى سعر السوق وبعبارة ابن تيمية (سعر المثل) وهذا يتفق تماما مع مذهب الجمهور . وبيان ذلك من وجوه ثلاثة :-

الأول : ذكر ابن تيمية أن التسعير الذى يجوز انما هو فى حالة امتناع أرباب السلع عن بيعها مع حاجة الناس اليها ،فيلزمون بالبيع بقيمة المثل قال :" ان السعر منه ما هو ظلم لا يجوز ومنه ما هو عدل جائز . . . . فأما الأول : فمثل ماروى أنس قال : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف ،من غير ظلم منهم ،وقد ارتفع السعر اما لقلة الشىء واما لكثرة الخلق ،فهذا الى الله فالزام الخلق

---

(١) الهداية : ٤/٩٣ . وانظر : الزيلعى : تبيين الحقائق : ٦/ ٢٨ . ابن نجيم ،البحر الرائق : ٨/ ٢٣٠ .

أن يبيعوا بقيمة بعينها اكراه بغير حق . وأما الثاني : فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها الا بزيادة عن القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل ، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به " (١)

وقال أيضا بعد أن ذكر آراء الفقهاء في حكم التسعير وأن الجمهور منعوه لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن بعض المالكية أباحه للمصلحة - قال :" هذا الذى تنازع فيه العلماء وأما اذا امتنع الناس من بيع مايجب عليهم بيعه ، فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه " (٢) فابن تيمية يرى أن التسعير الذى يصح ويأخذ به هو ليس التسعير الذى ذهب اليه بعض المالكية من أجل تحقيق المصلحة ، وتنازع فيه العلماء ، وانما هو التسعير على الممتنع من البيع ، وهذا هو المحتكر ، حيث يحرم عليه الاحتكار ، ويجب عليه البيع لحاجة الناس الى ماعنده ، وانما يبيع بسعر المثل وكما يبيع الناس ، لا بالسعر الذى يحدده هو .

الثاني : يتبين من الحالات التى ذكر ابن تيمية أن التسعير مباح فيها أنها حالات احتكارية صريحة أو حالات ألغيت فيها المنافسة وبطل العمل فيها بنظام السوق . وهذه الحالات هي :

أ) احتكار الطعام ، فقد ذكر عن محتكر الطعام قوله :" وهو ظالم للخلق المشترين ولهذا كان لولى الأمر أن يكره على بيع ماعندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه ، مثل من عنده طعام لا يحتاج

---

(١) الحسبة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) الحسبة : ٤١ .

اليـه والناس في مخمصـة ،فانه يجبر على بيعـه للناس بقيمـة المثـل " (١)

ب) المتفرد بالبيع أو الشراء : فقد ذكر أنه اذا وجد فرد أو طائفة معينة ،لا تباع السلع الا لهم ثم يبيعونها هم للناس ،أنه يجب التسعير عليهم قال :" فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون الا بقيمة المثل ،ولا يشترون أموال الناس الا بقيمة المثل ،بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء " (٢) وقال في موضع آخر عن المتفردين بالبيع :" ولهذا جاز التسعير على هؤلاء وان لم يجز التسعير في الاطلاق .... فلو مكنوا أن يبيعوا بما أرادوا كان ظلما للمساكين ،وبخلاف ما اذا كان الناس كلهم متمكنين من ذلك ، فانه يكون كما في السنن عن أنس قال : غلا السعر ..." (٣) فالتفرد بالبيع والشراء في هذه الحالة يكون بمساعدة السلطة كما أشار ابن تيمية وبالتالي فان المنافسة تكون ملغية أو كما قال :" بخلاف ما اذا كان الناس كلهم متمكنين من ذلك " أي من الدخول الى السوق ومنافسة المتفرد ومشاركته البيع والشراء ففي هذه الحالة لا يصح التسعير ،لأن المنافسة ستقود الى السعر الطبيعي ،أما في حالة التفرد ومنع الآخرين من الدخول في هذا البيع أو الانتاج أو نحوه بمساعدة السلطة ،فان التسعير يصح في هذه الحالة (٤) ، وليس هو من قبيل التسعير المحرم ،بل ذكر ابن تيمية أن التسعير على هؤلاء يجب بلا تردد بين أحد من العلماء .

---

(١) الحسبة : ٢٢ . (٢) الحسبة : ٢٣ .

(٣) الفتاوى : ٢٩/٢٥٤ .

(٤) وقد سمى ابن تيمية المتفرد بالبيع بمساعدة الدولة محتكرا باعتبار أن عمله يؤدي الى الاحتكار .
أنظر : الفتاوى : ٢٩/٢٣٨ .

جـ) والحالة الثالثة التى ذكر ابن تيمية ان التسعير يصح فيها هى حالة تواطؤ المشترين أو البائعين على خفض السعر ان كانوا مشترين أو رفعه ان كانوا بائعين . فقد منع ابن تيمية من هذا وأوجب فيه التسعير ، ومثل له بمنع أصحاب أبى حنيفة للقسامين الذين يقسمون العقار أن يشتركوا[1] ، لما فيه من رفع السعر على الناس ، فمنع تواطوء المشترين أو البائعين أولى . قال : " فمنع البائعين الذين تواطؤا على أن لا يبيعوا الا بثمن قدروه أولا ، وكذلك منع المشترين اذا تواطؤا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى " (٢) .

الثالث : والوجه الثالث الذى يدل على اتفاق مذهب ابن تيمية فى التسعير مع مذهب الجمهور أن ابن تيمية ذكر فى الحالات التى يصح فيها التسعير ، أن السعر الذى يلزم به البائع هو سعر المثل وحين تحدث ابن تيمية عن سعر المثل وحدد مقصوده منه ، تبين أن مراده منه هو السعر المعتاد والطبيعى ، وليس هو السعر الجبرى الذى يفرضه الحاكم ، وهذا يتفق مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ومع مذهب الجمهور ، وهذا يتبين من خلال النص الذى سبق نقله أول هذا المبحث (٣) . والذى تحدث فيه ابن تيمية عن سعر المثل وذكر أنه يختلف بسبب قلة العروض أو الطلب أو كثرتهما وبحسب رغبة الناس فى السلعة ونحو ذلك مما تقدم بيانه ، ويتضح هذا أيضا من قوله المتقدم من أن السعر اذا ارتفع لقلة الشيء أو لكثرة الخلق ، فان التسعير فى هذه الحالة

---

(١) القسامون هم طائفة من الناس عملها تقسيم العقار المشترك ونحوه مما يحتاج الى معرفة وخبرة .

(٢) الحسبة : ٢٥ . الفتاوى : ٢٨ / ٧٨ ، ٧٩ . وانظر : ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٣٥٩ .

(٣) انظر ص (٢٨٤)

لايصــح لأنه اكراه بغير حــق . فمن هذا كله يتبين أن ابن تيمية يقبل ارتفاع السعر لأسباب عديدة ، ويرى أنها أسباب اعتياديـــة وطبيعيــة لا توجب التسعير . أما الالزام بسعر المثل فانه يعنــى اذا الالزام بهذه الأسباب الطبيعيــة وعدم صحة الخروج عنها . وبالتالى فان أى تصرف يؤدى الى الاحتكار والغـاء المنافســـة يكون موجبــا للتسعير ،أو بمعنى آخــر الالــزام بالعودة للسعـــر المعتــاد .

ومع هـذا كله فانه اذا فرض أن مذهب ابن تيمية هو صحة العمـل بالتسعير عند الغلاء والحاجة أو تحقــق المصلحة ونحو ذلك ،فان هـــذا لا يعنــى صحة الأخــذ بهذا القول لمعارضته لحديث الرسول صلى اللـــه عليــه وسلم ،وقد ذهب جمهور الفقهاء الى خلاف هذا القول وقـــالوا بحرمة التسعيـــر .

---

(٢) تحـديد الأجور والايجـارات فى الاسـلام :-

فى هذا المبحث سيتم معرفة كيف يتحدد أجر العمل فى السوق وكيف تتحدد ايجارات العقارات والأراضى ونحوها ، وهل يتم كل هذا على ضوء العرض والطلب كما هو الحال بالنسبة لأسعار السلع ،أو أن الأمر يختلف؟ ومعرفة ماهو دور الدولة فى ذلك ؟ وهل يحق لها التدخل فى سوق العمل والايجارات لرفعها أ وخفضها أو تحديد حد أدنى أو أعلى لها ونحو ذلك ؟ وفيما يلى تفصيل الاجابة على هذه الأسئلة .

تحـديد الأجـور فى الاسـلام :

لابد من أجل معرفة كيف تتحدد الأجور فى الاسلام وما هو دور الدولة فيها ،أن يتم التعريف بالأجير أو العامل فى نظر التشريع الاسلامى .

ويمكن القول أن المقصود بالعامل فى الاسلام هو كل من يقدم خدمة مباحة للغير ،ويستحق عليها أجرا . وبالتالى فانه يشمل موظفى الدولة والعاملين لديها ،كما يشمل العاملين لدى القطاع الخاص ، سواء أكان العمل لدى شركات ومؤسسات أم لدى أفراد . كما يشمل أيضا أصحاب المهن والحرف الذين يعملون لحسابهم الخاص ويقدمون خدماتهم للجميع . وبهذا يتسع مفهوم العمل فى الاسلام ليشمل جميع الأعمال اليدوية والجسمية والأعمال الفكرية ،كالوظائف لدى الدولة ونحو ذلك . (١)

المبادىء التى تسير بموجبها الأجور فى الاسلام :

يمكن هنا الاشارة الى بعض القواعد والمبادىء التى تنبنى عليها

(١) محمد المبارك ،نظام الاسلام (الاقتصاد) : ٣٦ .

مسألة الأجور فى الاسلام ،كيف تتحدد فى السوق ؟ وماهو دور الدولة فيها . وهذه المبادىء والقواعد هى :

(١) مبدأ الرضائية فى العقود :-

تقدم الحديث عن حرية التعاقد ، وقيل هناك بأن الفقهاء متفقون على أن الرضا أساس العقود ، وهذا الأصل مأخوذ من قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) ومأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم :" انما البيع عن تراض" (٢) ومن المعلوم أن أى عامل يقدم خدمته للغير ،انما يقدم خدمته هذه بموجب عقد واتفاق تم بين الطرفين وهو ما يطلق عليه فى الفقه الاسلامى (عقد الاجارة) وعقد الاجارة كغيره من العقود يعتبر رضا العاقدين أساسا فيه ، والرضا بمقدار الأجر من العاقدين جزء من قاعدة الرضا عامة . فكان لابد اذا من تحقق رضى العامل بالأجر المعطى له ورضا صحب العمل بالأجر الذى يدفعه . والرضى وان كان أمرا نفسيا وخفيا الا أن الايجاب والقبول من العاقدين والدخول فى العمل دليل ظاهر على وجود الرضى ومن ثم فقد ذكر الفقهاء أن الايجاب والقبول ركن فى العقود بما فى ذلك عقد الاجارة (٣) .

(٢) ومن المبادىء والقواعد الثابتة فى الاسلام فى شأن العمل والأجور مبدأ العدل فى مكافأة العمل ، وتوفية الأجير أجره كاملا دون نقص وتحريم ظلم العاملين أو بخسهم حقوقهم . قال تعالى : (ولا تبخسوا

---

(١) النساء : ٢٩ .
(٢) سنن ابن ماجة : ٢/ ٧٣٧ . انظر ،ماتقدم ص (٦٧ ٢)
(٣) د . شرف الشريف ،الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٧٧ .

الناس أشياءهم . .) [1] ومما لا شك فيه أن استغلال العامل واعطاءه ما هو دون حقه بخس له وظلم حرمه الله . وقال تعالى : (ولكل درجات مما عملوا ، وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون) [2] وقال تعالى أيضا : (وأن ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى) [3] . وهذا وان كان فى شأن العمل الأخروى والجزاء الذى أعده الله للعاملين ، وأن الجزاء حينئذ يكون على قدر العمل ، الا أن هذا يصح أيضا أن ينطبق على عمل العاملين الدنيوى ، فان مجازاة العامل على قدر عمله دون بخس له هو من العدل الذى يرضاه الله لنفسه ، ويرضاه لعباده فى معاملاتهم فيما بينهم ، فينبغى الأخذ به وتطبيقه . وفى الحديث القدسى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى : " . . . ياعبادى انى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . . ." [4]

(٣) والمبدأ الثالث فى شأن العمل والأجور ، هو التسليم بحق الدولة فى التدخل لصيانة عقد العمل من الخلل ، وضمان تطبيق التشريعات الاسلامية فى شأن العمل ، كالتأكد من وجود مبدأ الرضى فى العقود ، وتوفر العدل فى سير المعاملات ، وحماية العاملين من الظلم والاستغلال [5] . وكذا حماية أصحاب العمل ان كان الظلم واقعا عليهم . ومبدأ التدخل هذا يمكن أخذه من قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة . . . ورجل أستأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره " [6] ،

---

(١) الشعراء : ١٨٣ .
(٢) الأحقاف : ١٩ .
(٣) النجم : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦/ ١٣٢ .
(٥) انظر : د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ٩٨ ، د . على على عبد الرسول ، المبادىء الاقتصادية فى الاسلام : ١٩٦ .
(٦) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤/ ٤١٧ .

واذا كان الله سبحانه وتعالى خصما لمثل هؤلاء يوم القيامة ، فمن حق الحاكم أن يكون خصما لـه في الدنيا ، ويتدخل لايصال الحق الى صاحبه ، فان اقامة العدل من أهم أعمال الحكام .

اذا تبين هذا الأصل علم منه أن من حق الدولة أن تتدخل لتطبيق مبادئ الاسلام وتشريعاته في شأن العمل ، كالتحقق من توفر الرضى بين العاقدين ، وعدالة الأجر وحصول العامل على كامل حقه مثلا . . ولكن هل من حق الدولة أن تتدخل في تحديد مقدار الأجور بأن تصدر التشريعات والقرارات المركزية لتحقيق الأهداف التي ترجوها دون النظر الى رضى الطرفين أو الى سير الأجور في السوق ، بأن تأمر مثلا برفع الأجور أو خفضها أو تحديد حد أدنى لها لايصح النزول عنه؟ الاجابة على هذا السؤال هي موضوع هذا البحث .

ولا بد هنا من التمييز بين نوعين من أنواع العاملين والأجراء النوع الأول هم العاملون لدى الدولة والأجهزة الحكومية المختلفة ، والنوع الثاني هم العاملون لدى القطاع الخاص أو العاملون المستقلون الذين يعملون لحسابهم الخاص . وذلك لأن العامل لدى الدولة يختلف الحكم في تحديد أجره ومعرفة مقداره عن العامل المستقل الذي يعمل لحسابه أو لدى شركة أو مؤسسة ونحو ذلك . وذلك أن الدولة ان رضيت أن ترفع من أجور عامليها ، أو تحدد حدا أدنى لها يكفي لمعيشتهم ، فانه لا يقال حينئذ ماحكم هذا الفعل ؟ أو ماهو دور الدولة هنا ؟ فان الدولة هي التي قامت راضية برفع أجور عامليها أو تحديدها عند مستوى الكفاية ، كما أن العاملين لديها من مصلحتهم رفع أجورهم أو ضمان مستوى الكفاية لهم . وبالتالي فان مبدأ الرضى ومبدأ العدل اللذين سبق ذكرهما قد تحققا هنا ولم يبق اذا مجال لمناقشة دور الدولة . لكن ماهو الحكم ان حددت الدولة أجور عامليها دون مستوى الكفاية ؟ وماهو

الأساس الذى تبنى عليه أجور العاملين لدى الدولة فيعرف به مقدارها ؟ وهل يلزم الدولة أن توفر لعامليها أجر الكفاية مثلا ؟ لقد ذكر الفقهاء والباحثون أن الدولة يلزمها أن تضمن للعاملين لديها أجرا لا يقل عن مستوى الكفاية لهم . (١) وهذا الحكم يمكن أخذه من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم :" من كان لنا عاملا ،فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم فليكتسب خادما ،فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا " (٢) ولا شك أن توفير المنزل والدابة والمساعدة على تكاليف الزواج يعنى أن العامل يجب أن يتمتع بمستوى جيد من الرفاهية . أما قضاء ما عدا ذلك من ضروريات الحياة كالمأكل والملبس فانه من باب أولى . وقد حدد الماوردى رواتب الجند المثبتين فى الديوان بحد الكفاية ،ثم فصل المقصود بالكفاية فقال :" وأما تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية ،حتى يستغنى بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة ،والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه : أحدهما : عدد من يعوله من الذرارى والمماليك ،والثانى : عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر . والثالث : الموضع الذى يحله من الغلاء والرخص . فيقدر كفايته فى نفقته وكسوته لعامة كله ، فيكون هذا المقدر فى عطائه . ثم تعرض حاله فى كل عام ،فان زادت رواتبه الماسة زيد وان نقصت نقص" (٣) . وهذا القول وان كان ورد فى حال الجند المرصدين للجهاد فى سبيل الله الا أنه يصح فى حال غيرهم من العاملين لدى الدولة أيضا ،والذين قد

---

(١) د . مصطفى السباعى ،اشتركية الاسلام : ٩٩ ،د . ابراهيم الطحاوى ، الاقتصاد الاسلامى مذهبا ونظاما : ١/ ٢٥٥ ،د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ١٧٨ ،شوقى أحمد دنيا ،الاسلام والتنمية الاقتصادية : ١٤٢ ،د . محمد عبد المنعم عفر ،نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٤٣٧ .

(٢) البيهقى ،السنن الكبرى : ٦/ ٣٥٥ ،سنن أبى داود : ٢/ ١٢١ .

(٣) الأحكام السلطانية : ٢٠٥ . وانظر : أبو يعلى ،الأحكام السلطانية : ٢٤٢ .

فرغوا أنفسهم لهذا العمل وليس لهم من كسب سواه ، فعلى الدولة حينئذ أن تكفيهم معيشتهم مقابل تفرغهم للعمل لديها وقضائهم لمصالح الناس . وفى هذا المعنى يقول أبو بكر الصديق -رضى الله عنه - حين ولى الخلافة واشتغل بها عن كسب عيشه :" لقد علم قومى أن حرفتى لم تكن تعجز عن مؤنة أهلى ، واشتغلت بأمر المسلمين ، فسيأكل آل أبى بكر من هذا المال ، واحترف للمسلمين فيه " (١) فجعل مؤنة أهله - وهى مقدار كفايتهم - فى بيت مال المسلمين نظير اشتغاله بأمر المسلمين ، عن التفرغ لكسب عيشه بنفسه . وفى الاحياء للغزالى :" . . . فكل من يتولى أمرا يقوم به تتعدى مصلحته الى المسلمين ، ولو اشتغل بالكسب لتعطل عليهم ما هو فيه ، فله فى بيت المال حق الكفاية ، ويدخل فيه العلماء كلهم ، . . ويدخل فيه العمال ، وهم الذين ترتبط مصالح الدنيا بأعمالهم ، وهم الأجناد المرتزقة . . . ويدخل فيه الكتاب والحساب والوكلاء وكل من يحتاج اليه فى ترتيب ديوان الخراج . . ." (٢) والدولة وهى تلتزم بذلك انما تلتزم بما هو فى حدود طاقتها وامكانياتها واذا توفر لديها من المال ما يكفى لذلك .

هذا بالنسبة للعاملين فى القطاع الحكومى بهيئاته ومؤسساته المختلفة . أما بالنسبة للعاملين لدى الشركات والمؤسسات الخاصة أو لدى الأفراد ونحو ذلك فان مقدار الأجر الذى يأخذه هؤلاء تحكمه القواعد والمبادىء الرئيسية الثلاثة التى سبق الحديث عنهم فى أول هذا المبحث أعنى : الرضائية ، والعدل ، وحق الدولة فى التدخل من حيث المبدأ ، لحماية عقد العمل بصفة عامة ، وتطبيق التشريعات الاسلامية فى هذا الشأن . فتطبيق قاعدة الرضائية فى عقد

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤/٣٠٣ .
(٢) احياء علوم الدين : ٢/١٣٨ .

الاجارة يعنى ترك حرية الاتفاق على تحديد الأجر للعاقدين [1]. واعطاء الحرية للعاقدين للاتفاق على مقدار الأجر يعنى أن الأجر سيتحدد على ضوء العرض والطلب داخل سوق العمل فى حالة سيادة المنافسة ،دون أى تدخل من أى جهة أخرى ، ودون اكراه لأى طرف للقبول بهذا الأجر تطبيقا لقاعدة الرضائية ،والتى تعتبر أصلا في العقود ثابتا بالنص من الكتاب والسنة . وتطبيق مبدأ العدل فى الأجور يعنى أن العامل سيحصل على أجر مساوٍ لأجر مثله من العمال وفقا لقانون عرض العمل والطلب عليه في السوق ، وبالتالى فانه لا يصح لصاحب العمل استغلال العامل وبخسه حقه من الأجر نظرا لجهله مثلا وعدم معرفته بالأجور السائدة فى السوق ،أو نظرا لضعف موقفه وعدم قدرته على المساومة فان هذا ممتنع حتى وان تم فى اطار الرضائية ظاهرا ،فان الرضائية لابد وأن يصاحبها العدل ، والعدل فى الأجر هو أن يكون مساويا لأجر مثله من العمال ، وهذا يتحقق فى السوق على ضوء العرض والطلب وفى حالة سيادة المنافسة .

اذا تحدد الأجر على ضوء العرض والطلب وفى حالة سيادة المنافسة ووفقا لمبدأ الرضائية فى العقود ،فانه لا يبقى للدولة حينئذ دور للتدخل فى الأجور وتحديد مقاديرها ،وهذا يتفق مع القاعدة الرئيسية فى السوق الاسلامية بمعناها الواسع ،سواء أكانت سوقا للسلع والخدمات أو سوق العمل [2] ،حيث الأصل كما قدمنا هو قيامها على الحرية والمنافسة وتفاعل العرض والطلب لتحديد الأسعار أو تحديد الأجور. وكما أن الدولة ليس لها الحق فى التدخل فى السوق لتسعير السلع مادامت الأمور تسير سيرا طبيعيا دون احتكارات تنفيذا لسنة الرسول صلى الله

---

(١) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ١٩٩ ،
(٢) انظر : سميح عاطف الدين ،الاسلام وثقافة الانسان : ٢٦٩ .

عليه وسلم فى ترك التسعير ، فمثله يقال هنا ،لأنه اذا امتنع التسعير في السلع ومنها طعام الناس وضرورياتهم ،فانه يمتنع أيضا في الأعمال لأن الحاجة الى التسعير فيها أدنى منها فى تسعير السلع (١). الا أنه سبق أن ذكر عند الحديث عن أسعار السلع أنها تتحدد على ضوء العرض والطلب في حالة سيادة المنافسة ،لكن في حالة نشوء الاحتكارات بصورها المختلفة فان من حق الدولة أن تتدخل للقضاء على الاحتكار والعودة بالسعر الى حالته الطبيعية،ومثل هذا يقال أيضا عن الأجور ،ففي حالة قيام الاحتكارات بهدف التأثير على الأجور ،فان من حق الدولة أن تتدخل حينئذ لمنع هذا النوع من الاحتكار . ويستوى في هذا ان يكون التأثير على الأجور من قبل أصحاب الأعمال والضغط على العمال لتخفيض أجورهم أو للقبول بأجور متدنية ،دون مستوى الأجور الحقيقي وذلك بأى اسلوب كان هذا الضغط ،أو يكون التأثير من قبل العمال ،كقيام اتحادات عمالية بقصد احتكار العمل والاخلال بظروف المنافسة وفرض أجور محددة دون النظر لظروف السوق وحالة العرض والطلب . (٢)

اذا تبين هذا وعلم منه كيف تتحدد الأجور داخل سوق العمل في الاسلام ،فانه يصح القول ان هذه المسألة بخصوصها لم يتعرض لها الفقهاء بالبحث والنص عليها ،كما أن الفقهاء الأوائل لم يتحدثوا عن دور الدولة في تحديد الأجور ،وهل من حقها التدخل فى ذلك أو أنه لا حق لها فيه ؟ وترك الفقهاء النص على حكم هذه المسألة لا يعنى أنه لا حكم لها عندهم ،وانما تركوا ذلك لأن المسألة لم تكن أثيرت على النحو الذى أثيرت به

---

(١) د . شرف الشريف ،الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٠٥ .

(٢) د . عبد الرحمن يسرى ،التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام : ٥١ ،د . محمد عبد المنعم عفر ،نحو النظرية الاقتصادية في الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٤١٧ .

في الوقت الحاضر ، ولأن الأمور كانت تسير طبيعيا وفق القاعدة المسلم بها في الفقه الاسلامى ، وهى قاعدة الرضائية فى العقود ، وهى التى تسير على وفقها الأمور منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا نقول ان المسألة لم تكم موجودة اطلاقا أو أنه لا حكم لها فى الفقه الاسلامى ، فان العمل لم يزل موجودا ، والناس ما زالوا يؤجرون أنفسهم للغير ويقبضون على عملهم هذا أجرا محددا يتم الاتفاق عليه بين المتعاقدين برضاهما ، دون أن يكون للدولة حينئذ دور يذكر ، لعدم الحاجة لوجود هذا الدور ، استنادا للقاعدة الشرعية المسلم بها . وعقد الاجارة فى الفقه الاسلامى قد بحث فى باب واسع ، وذكرت فيه تفاصيل دقيقة عن تحديد ماهيته وذكر أركانه وشروطه والفروع المتعلقة بالموضوع ، الا أن المسألة كما تقدم لم تكن بحثت على صفة مشكلة الا فى الوقت الحاضر وبالتالى فان ردها الى أصولها فى الفقه الاسلامى لا يتعذر .

الا أن ابن تيمية ذكر عند البحث فى حكم التسعير فى الاسلام أن للدولة الحق فى التدخل فى الأجور وهو ما أطلق عليه اسم" تسعير الأعمال " وتبعه فى ذلك تلميذه ابن القيم . وابن تيمية وان كان قد نص على خصوص هذه المسألة الا أن مذهبه فيها لا يخرج عن مذهب جمهور الفقهاء ممن تقدمه ، والذين سكتوا عن تفصيل الكلام فى هذه المسألة استنادا للقاعدة المعمول بها فى العقود ، والتى كان العمل بها جار منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهى قاعدة الرضائية وترك تحديد الأجر للمتعاقدين . أما معرفة كيف يتفق مذهب ابن تيمية مع مذهب الجمهور مع أن ظاهر كلامه اعطاء الحاكم الحق فى التدخل فى الأجور فهذا سيتم تفصيله فيما يلى مع ضرب الأمثلة من كلام ابن تيمية نفسه :-

(١) من المعروف أن مرتكز حديث الباحثين فى الوقت الحاضر فى مسألة الأجور هو اعطاء الدولة الحق فى رفع هذه الأجور أو تحديد حد أدنى

لهـا لا يصح النزول عنه . أما ابن تيمية فى حديثه عن تسعير الأعمال فانه لم يتطرق لبحث هذه المسألة ، ولم يذكر أن للدولة الحق فى وضع حد أدنى للأجور يكفى لمعيشة العاملين مثلا ويمنع من النزول عنه ، كما أنه لم يبحث أيضا رفع مستوى أجور العاملين في وقت ما ، لأن هذا الأجر لا يكفى معيشتهم مثلا أو لأن فيه هضما وظلما لحقوقهم ، وانما كان حديث ابن تيمية عن عامل معين فى صنعة معينة أحتيج الى عمله ، فانه يلزمه حينئذ العمل ، فان امتنع عن ادائه أجبره الحاكم عليه ، والأجر الذى يثبت له حينئذ هو أجر المثل ، ولا يمكّن من المطالبة بأكثر منه ، كما لا يظلم هو ويعطى دون أجر المثل . فحديث ابن تيمية اذا كان فى حالة حاجة الناس لعمل فرد أو طائفة معينة ، وامتناعه عن أداء عمله أو طلبه ما هو فوق ثمن المثل فان الحاكم يجبره حينئذ على العمل بأجر المثل وكأن ابن تيمية فى بحثه لمسألة تسعير الأعمال لم يكن فى ذهنه رفع الظلم عن العمال ورفع مستوى أجورهم وانما كان فى ذهنه مصلحة جمهور الناس المحتاجين لخدمة العامل . فان جميع الأمثلة التى ضربها ليس فيها أن العامل هو المنقوص ، وانما فيها أن الناس محتاجون لصنعته وهو ممتنع من أدائها ويطلب فيها أعلى من أجر المثل فيلزمه العمل ، ويستحق أجر المثل ، قال ابن تيمية :" فاذا كان الناس محتاجين الى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولى الأمر عليه اذا امتنعوا عنه بعوض المثل ، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم . كما اذا احتاج الجند المرصدون للجهاد الى فلاحة أرضهم ألزم من صناعته الفلاحة بأن يصنعها لهم . فان الجند يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح كما ألزم الفلاح بأن يفلح للجند " (١) وقال أيضا :" والمقصود هنا أن ولى الأمر ان أجبر

---

(١) الحسبة : ٢٨ . وانظر : الطرق الحكمية : ٣٥٩- ٣٦١ .

أهل الصناعات على مايحتاج اليه الناس من صناعتهم . . . . فانه يقدر أجرة المثل ،فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل . . ." (١) فيفهم من هذه الأمثلة أن كلام ابن تيمية ينحصر فى حالة حاجة الناس الى خدمة شخص معين أو طائفة معينة ،فانه يصح اجباره فى هذه الحالة على أداء هذه الخدمة . وهذه مسألة متفق عليها عند الفقهاء . فان الأعمال والمهن والصناعات فروض كفايات اذا قام بها البعض سقط التكليف عن الباقين وان تركها الجميع أثموا ،واذا تعينت على شخص معين أو فئة معينة أصبحت فرض عين عليهم يجبرون على آدائها . (٢) واذا أجبروا على ادائها كان لا بد من معرفة مقدار الأجر المستحق مقابل أداء هذه الخدمة ،وهذا هو أجر المثل الذى ذكره ابن تيمية . والالزام بأجر المثل فى هذه الحالة هو ماسماه ابن تيمية " تسعير الأعمال " أما اذا لم تكن هناك ضرورة لعمل شخص معين ،أو أن الناس كانوا يؤدون أعمالهم على الوجه المعروف ، فانه فى مثل هذه الحالة ليست ثمة حاجة الى التسعير أو الحديث عنه ،قال ابن تيمية :" واذا كانت حاجة الناس تندفع اذا عملوا مايكفى الناس ،بحيث يشترى اذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج الى تسعير " (٣) فالرضائية اذا هى الأصل ،لكن فى حالة الحاجة الى العمل والامتناع عنه يصح الاجبار عليه من قبل الدولة ،وبالتالى تزول الرضائية هنا ويمكن التعرف على مقدار الأجر بمعرفة أجر المثل .

(٢) واذا انحصر كلام ابن تيمية فى حالة الامتناع عن أداء العمل مع الحاجة اليه ،وحق الحاكم فى الاجبار على العمل حينئذ ،فان ابن تيمية لم يذكر بأن أجر العامل يحدد فى مثل هذه الحالة أوغيرها جزافا

---

(١) الحسبة : ٣٢ .
(٢) انظر ماتقدم : ص ٢٦٢
(٣) الحسبة : ٥١ .

أو بقرار جبرى دون النظر لحالة السوق ،كما أنه لم يحدده بحد الكفاية مثلا ،أو بما يضمن تحقيق مستوى معيشة معين . بل الذى ذكره ابن تيمية أن العامل يستحق أجر المثل ،وقد سبق الحديث عن سعر المثل والمراد به عند ابن تيمية فى مبحث التسعير ، وملخص ما ذكر هناك أن سعر المثل ليس سعرا تحكميا وانما يقوم فى الأصل على مراعاة حالة السوق الراهنة وتفاعل قوى العرض والطلب فيها . (١) . وبالتالى فان كلام ابن تيمية لا يخرج عن مذهب الجمهور فى الرضائية فى العقود ،فان الاتفاق على الأجر بين المتعاقدين يقوم على مراعاة حالة السوق الراهنة ومقدار العرض والطلب .

وقد ذكر بعض الباحثين المحدثين فى الاقتصاد الاسلامى أن من حق الدولة التدخل فى الأجور ،كأن تضع حدا أدنى للأجور على المستوى الكلى ،أو بأن تقوم بتحديد الأجور فى بعض القطاعات التى ترى ضرورة تحديد الأجور فيها ،وقد استندوا فى ذلك على كلام ابن تيمية المتقدم فى الأجور ، وقالوا المصلحة فى ذلك من حيث الحفاظ على مستوى معيشة لائق ،ولمنع استغلال العمال من قبل أصحاب الأعمال ،وللابقاء على قدر معين من القدرة الشرائية بيد فئة العاملين ،وهم نسبة كبيرة فى المجتمع ،وتستهلك جزءا كبيرا من الانتاج فى حالة توفر القوة الشرائية فى أيديهم ،وهذا مما يساعد على تخفيف حدة الأزمات الاقتصادية فى أوقات الكساد (٢) .

لكن لعل الأولى أن يقال ان اعطاء الدولة حق رفع الأجور لمستوى الكفاية ان كانت أجور السوق دون مستوى الكفاية ،أو تحديد حد أدنى

---

(١) انظر تفصيل ذلك ص (٤٢٨)

(٢) د . محمد أحمد صقر ،الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات: ٨١ ، ٨٢ .
د . على على عبد الرسول ،المبادىء الاقتصادية فى الاسلام: ٢١٠ .
باقر شريف القرشى ،حقوق العامل فى الاسلام: ٣٢٢ ، ٣٢٣ .

للأجـور لا يصح النزول عنه ، ليس له ما يقويه في الشريعة الاسلامية ، بل ان فيه مخالفة لما تقرر في الشريعة الاسلامية وأجمع عليه الفقهاء من قاعدة الرضى في العقود بما في ذلك الرضى بالأجر وتحديد مقداره وهو ما تقرر في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وجرى عليه العمل ، وأتت النصوص الثابتة من الكتاب والسنة على بيانه . وأيضا فقد تقدم أن السوق الاسلامية تقوم على الحرية وسيادة المنافسة وتفاعل قوى العرض والطلب ، والسوق الاسلامية متناسقة في جميع فروعها ولا تنسب الى التناقض . (١) فان هذه القاعدة كما تصح في أسعار السلع تصح أيضا في أجور العمال اذ لا فرق ، والتدخل هنا كالتدخل هناك ، وقد ثبت في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ترك التدخل في أسعار السلع لما فيه من الظلم فينسحب هذا الحكم على سوق العمل بجامع أن كلا منهما بيع ، ففي سوق السلع يتم بيع الأموال وفي سوق العمل يتم بيع المنافع . (٢)

أما استدلالهم على صحة ما ذهبوا اليه ببحث ابن تيمية في تسعير الأعمال ، فانه لا يصح فقد تقدم تفصيل مذهب ابن تيمية في المسألة ، وظهر منه أنه لا يخرج عن مذهب الجمهور ، كما أن ابن تيمية لم يتطرق في كلامه لبحث حق الدولة في رفع الأجور أو خفضها أو وضع حد أدنى لها لا يصح النزول عنه ، فلا يصح اذا الاستدلال بكلامه على خصوص هذه المسألة ، وهو لم يشر اليها ولم تكن مقصوده من بحثه .

أما القول بأن المصلحة والعدل يقتضيان رفع أجور العمال لمستوى معين مثلا ، فانه يمكن أن يقال ان هذا حق لو نظرنا الى جانب العمال فقط لكن يمكن أن يقال ان من العدل والمصلحة أيضا أن يكون العمل في النظام الاقتصادي الاسلامي بموجب التشريعات والأصول المتفق عليها والتي

---

(١) د . عبد الرحمن يسرى ، التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام : ٥١ .
(٢) د . شرف علي الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٠٥ .

أتت بها النصوص ، ومنها هنا قاعدة الرضى فى العقود ، وأيضا فان الأجور لابد وان تتفاوت فى السوق حسب خبرة كل عامل وكفاءته واجتهاده فى أداء عمله ، وهذا هو العدل وفيه المصلحة ، لكن فى رفع أجور جميع العاملين أو تحديد حد أدنى لها ما قد يدفع كثيرا من العاملين الى الكسل وحدوث البطالة وليس فى هذا مصلحة ، وأخيرا فان رفع أجور العاملين لدرجة معينة قد يتسبب فى قيام التضخم وما يتبعه من شرور اقتصادية .(١)

اذا تبين هذا لم تترجح اذا مصلحة رفع أجور العمال لمستوى معين لأنها لم تكن مصلحة راجحة ، وتبقى المصلحة الحقيقية فى اتباع الأصل ، وهو ترك الأمور تجرى وفق القاعدة الاسلامية الثابتة بالنص فى الكتاب والسنة .

وأبعد من هذا من ذهب الى تحديد مقدار الحد الأدنى للأجور وذكر أنه مقدار الكفاية وحدد الكفاية بأنها توفير المأكل والملبس والمسكن ووسيلة الانتقال ، فيتحدد المستوى الأدنى للأجور عند حد يكفى لتوفير هذه المطالب ، بصرف النظر عن اعتبارات العرض والطلب فى سوق العمل واعتبار جهد العامل وانتاجيته . ويستدلون على ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم المتقدم : " من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم فليكتسب خادما ، فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا " فهذا وان كان فى حق مستخدمى الدولة الا أن حكمه يشمل كل أجير انقطع للعمل عند الدولة أو أى هيئة أو فرد بحكم المماثلة بينهم .(٢)

---

(١) د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٨٠ ، ٨١

(٢) البهى الخولى ، الاسلام لا شيوعية ولا رأسمالية (العمل والعمال) : ٩٨ . د . سعد المرصفى ، العمل والعمال بين الاسلام والنظم الوضعية المعاصرة : ٢٣١ ، عبد السميع المصرى ، مقومات الاقتصاد الاسلامى : ٣٤ ، د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ١٨٨ ، الشيخ محمد أبو زهرة ، فى المجتمع الاسلامى : ٥٧ .

ومثل هذا الحكم يبعد تصوره فى الواقع ، وذلك لأن مرادهم من توفير المأكل والمسكن ووسيلة الانتقال ونحو ذلك ، ليس هو أدنى مستوى يمكن توفيره منها ، والا فان كل عامل يجد فى أجره مهما قل ما يكفيه عادة لتوفير المستوى الذى يتلاءم مع هذا الأجر . وانما مرادهم من مستوى الكفاية هذا حدا يتجاوز مستوى الكفاف هذا ان وجد . وبالتالى يمتنع هذا الحكم اذ لا يمكن كل صاحب عمل من توفير المسكن والملبس والمأكل ووسيلة الانتقال الملائمة لكل عامل لديه ، وخصوصا أن الأفراد يختلفون من حيث عاداتهم وطبائعهم وطرقهم فى الحياة وعدد الأفراد الذين يعولونهم ونحو ذلك . هذا بالاضافة الى مخالفة هذا التحديد للمبدأ الشرعى المتفق عليه من حرية العرض والطلب فى السوق وقاعدة الرضى فى العقود .

أما بالنسبة للحديث الذى ذكروه عن النبى صلى الله عليه وسلم : " من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم . . . " فقد تقدم أن هذا وارد فى شأن العاملين لدى الدولة ، وفى حالة تمكن الدولة من الوفاء لهم بهذا الحق . أما قولهم ان هذا الحديث يشمل جميع العاملين سواء أكانوا يعملون لدى الدولة أم لا ، بحكم المماثلة اذ لا فرق . فيمكن الرد عليه بأن الفرق موجود ، ومن وجوه متعددة منها أن الدولة حين تلتزم بأداء هذا الحق تكون قد التزمت على نفسها ، وليس ثم ما يمنعها ، ومثل ذلك لو التزم صاحب العمل بأداء ذلك أو أى نفقة أخرى خلاف الأجر ، فان هذا الالتزام يصح منه ويلزمه ، وليس فى هذه المسألة خلاف ، أما أن يلزم صاحب العمل بأداء هذا الحق من قبل الدولة ، فهذا الزام من جهة خارجة عن ارادته ، فلا يصح قياسه على التزام الدولة بنفسها لأداء هذا الحق ، وأيضا هذا الالزام من قبل الدولة خروج عن قاعدة الرضى فى العقود ، وقد ثبتت هذه القاعدة بالنص ، مما يدل على أن الحديث لا يشمل المحل الذى تنطبق عليه هذه القاعدة . ومن الفروق أيضا أن الدولة وهى تمنح عامليها

من الولاة والقضاة ونحوهم انما تمنحهم من بيت مال المسلمين وهذا يعني أن العامل له حق بوجه من الوجوه في هذا المال . وقد قال عمر بن الخطاب -رضي الله عنه : " ما من أحد الا وله في هذا المال حق أعطيه أو منعه " (١) وعليه فان الدولة وهي تعطي من مال المسلمين لحفظ مصالح المسلمين يلزمها الكفاية ،بخلاف العامل فانه لا حق له سابق في مال صاحب العمل ،فلا يصح قياسه على العامل لدى الدولة ، ومنها أيضا أن الدولة مسئولة عن سد حاجات الأفراد ورعايتهم وضمانهم اجتماعيا ،وبالتالي فان العاملين لديها ،المشتغلين بتحقيق مصالح العامة دون التفرغ لمصالحهم ،أولى بهذه الرعاية والكفاية ،وهذا بخلاف صاحب العمل فانه لا يلزمه في ماله الرعاية والكفاية لعامله وسد حاجته ان كان محتاجا .

وقد ذكر القرافي عند الحديث عن ما يأخذه الخلفاء والقضاة والأئمة ونحوهم من الدولة ويسمى رزقا ،وما يأخذه الأجير من أجرة مقابل عمله ويسمى أجرا - ما يدل على وجود الفرق بين الاثنين فقال : " كلاهما بذل مال بازاء المنافع من الغير . غير أن باب الأرزاق أدخل في باب الاحسان وأبعد عن باب المعاوضة ،وباب الاجارة أبعد عن باب المسامحة ،وأدخل في باب المكايسة " (٢) وهذا القول يعني أن أرزاق القضاة والحكام ونحوهم أقرب الى باب الاحسان والمسامحة ،بمعنى أن العامل يأخذ ما يقدر له من أجر دون مفاوضة غالبا ،وهذا بخلاف العامل لدى الغير والذي يقدر أجره بالمفاوضة والمكايسة ،أي المساومة والأخذ والعطاء حتى يتحدد مقدار الأجر . وفي هذا ما يؤيد ما تقدم من وجود الفرق بين العامل لدى الدولة والعامل لدى الأفراد كما يؤيد أيضا ما تقدم قوله من أن الأصل في أجور العاملين في القطاع

---

(١) انظر ابن الجوزي ،مناقب عمر بن الخطاب : ١٠٥ .
(٢) الفروق : ٣/٣ .

الخاص أن تتحدد وفق حالة السوق الحاضرة وسير العرض والطلب . وهو ما عبر عنه القرافي بلفظ " المكايسة " .

اذا تبين ماتقدم علم منه أن أجر العامل يتحدد في السوق وفقا لقاعدة الرضائية بين المتعاقدين ، وهي تعني الأخذ بقانون العرض والطلب دون تدخل في سير هذا القانون من أي جهة كانت ، وبالتالي فان العامل يحصل على مقدار من الأجر يتفق مع أجر مثله في سوق العمل وسيكون هذا الأجر عادلا والا ما ارتضاه الاسلام .

أما ان لم يكن كافيا ، كأن يكون العامل يعول أسرة كبيرة مثلا أو لأي سبب آخر ، فان الوصول بالأجر الى مستوى الكفاية - حتى ولو كان الأجر حينئذ فوق مستوى الأجور السائدة في السوق - ليس عدلا يرضاه الاسلام . وكفاية من لم يبلغ به كسبه درجة الكفاية ليست مهمة صاحب العمل بل هي مهمة المجتمع بأسره ممثلا في الدولة وما تخصصه من نفقات لرعاية المحتاجين ، سواء أكانوا عاملين أم غير عاملين . وهذا باب آخر وليس هو على كل حال من باب الأجور (١) .

فينحصر دور الدولة في الأجور اذا في المحافظة على سوق العمل ومنع أي تدخلات ذات صبغة احتكارية بهدف التأثير على الأجور سواء أكانت هذه التدخلات من جانب أصحاب الأعمال في صورة احتكارات للضغط على العمال حتى يقبلوا بأجور دون المستوى الحقيقي للأجور ، أو بأن يقوموا باغلاق المصانع وتعطيل العمال بهدف الضغط على أجورهم أيضا أو كان هذا التدخل من جهة العمال ، نحو تكوينهم الاتحادات العمالية

---

(١) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ٩٩ ، د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الاسلامي مذهبا ونظاما : ١ / ٢٥٢ ، د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢١٦ .

بهدف احتكار العمل والضغط على أصحاب الأعمال لرفع الأجور فوق المستوى الحقيقي لأجور السوق ، أو القيام باضرابات عن العمل بهدف رفع الأجور أيضا دون مبرر حقيقي . فيصبح هدف الدولة هو المحافظة على سوق العمل سليما من هذه الاحتكارات والتدخلات التي تهدف الى التأثير على المنافسة والاخلال بالعرض أو الطلب .

هذا هو دور الدولة الرئيسي في شأن الأجور ، كما أن للدولة دورا رئيسيا آخر في مسألة العمل بصفة عامة ، وهذا الدور هو سن الأنظمة والتشريعات التي تكفل تنظيم العمل والمحافظة على حقوق العامل وسلامته ونحو ذلك ، وذلك مثل تحديد ساعات العمل ، والاجازات ، وتوفر وسائل السلامة والوقاية في المصانع ، وعدم تكليف العامل مالا يطيق ، ونحو ذلك من الأنظمة التي تحقق المصلحة وليس فيها ظلم يلحق أحد المتعاقدين لأن أحدهم لا يدخل في العقد الا بعد معرفة بهذه النظم والتشريعات ، وأيضا ليس فيها مخالفة للتشريعات الاسلامية من حيث قاعدة الرضى في الدخول في العقد وتحديد الأجر ، وحرية العرض والطلب في السوق . فهي اذا أمور لا بأس بها في هذه الحدود . (١)

---

(١) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٨٣ .

حكـــم تحديد الايجـــارات :-

اذا تبين صحة ما تقدم من أن الأسعار والأجور تتحدد فـــي السوق وفقا لحرية السوق وقاعدة العرض والطلب وسيادة المنافسة ، ومبـدأ الرضائية في العقود ، وعدم صحة التدخل الخارجي للتأثير على حريـــة السوق ، فانه يصح أن يقال هنا ما قيل هناك وأن ايجارات العقار والأرض الزراعية ونحو ذلك تتحدد وفقا لقاعدة العرض والطلب أيضا ومبدأ الرضـــى بين المتعاقدين ونحو ذلك مما تقدم اذ أنه لا فرق بين مسألة الايجـــارات ومسألة أجور العمال أو أسعار السلع . وبالتالي فان تدخل الدولة لتحديد ايجار العقار ونحوه لا يصح شرعا . لمخالفته للمبادئ الشرعية ، ولأن المصلحة خلافه لما يؤدي اليه هذا التحديد من انصراف الأفراد عن العمران ونحو ذلك . وهذا هو الذي جرى به التطبيق العملي منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، اذ ترك ايجار العقار والأرض الزراعية يتحدد وفق رضـــــا المتعاقدين ، ولا شك أن المتعاقدين سيسترشدان بقانون العرض والطلب في الســـوق . .

——. . . . . ——

(٣) السوق فى النظامين الاقتصاديين السائدين ومقارنتهبالاسلام :-

(أ) الاقتصاد الرأسمالي :-

تقوم النظرية الاقتصادية فى الاقتصاد الرأسمالى على احترام الحرية الفردية ، وافتراض قيام المنافسة ، ومن ثم تتحدد أسعار السلع على ضوء تفاعل قوى العرض والطلب فى السوق . والسعر الذى يتحدد على ضوء هذا التفاعل يسمى (سعر التوازن) أى السعر الذى تتوازن عنده كمية العرض من قبل المنتجين ، وكمية الطلب من قبل المستهلكين واذا حدث أى اختلال فى هذا السعر وابتعد عن سعر التوازن فانهسيعود تحت ظروف تفاعل قوى العرض والطلب الى نقطة التوازن ثانية . (١) ويبقى سعر التوازن ثابتا عند نقطة التوازن ، مادامت ظروف العرض والطلب ثابتة الا أن ظروف العرض والطلب ليست مستقرة دائما ، وتتعرض لتغيرات مستمرة وفى اتجاهات مختلفة ، وبالتالى فان السعر يتأثر بهذه التغيرات ، ويتحدد سعر توازن جديد عند كل تغيير ، وذلك على ضوء قوانين العرض والطلب والتى يمكن اجمالها فيما يلى (٢) :

(١) يميل السعر الى تحقيق التوازن بين الكمية المعروضة فى وقت ما والكمية المطلوبة فى ذلك الوقت .

(٢) فى حالة زيادة الطلب - لأى سبب - يرتفع السعر ، ومن ثم يزيد كمية العرض ، أما فى حالة نقص الطلب فيحدث العكس ، حيث ينخفض السعر

---

(١) د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٦٣٨ . د . على حافظ منصور ، د . محمد عفر ، مبادىء الاقتصاد الجزئي : ٢٨١ .

(٢) د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٣١١ ، وهذه القوانين ليست ثابتة فى كل الظروف وعلى كل حال ، ولكنها تعبر عن الاتجاهات العامة السائدة فى أغلب الظروف ، وان كانت لا تخلو من استثناءات ، وذلك نحو درجة المرونة التى يتمتع بها كل من العرض والطلب فى كل حالة من هذه الحالات .

ومن ثم ينخفض العرض ، وذلك مع افتراض ثبات العوامل الأخرى .

(٣) في حالة زيادة العرض - لأى سبب - ينخفض السعر ، ومن ثم يزداد الطلب ، أما في حالة نقص العرض فيحدث العكس ، حيث يرتفع السعر وينكمش الطلب ، وذلك مع افتراض ثبات العوامل الأخرى .

(٤) اذا ارتفع السعر ، زادت الكمية المعروضة ، وقل المطلوب واذا انخفض السعر زاد المطلوب وقلت الكمية المعروضة . أى أن العلاقة بين السعر والطلب علاقة عكسية ، والعلاقة بين السعر والعرض علاقة طردية . (١)

وسعر التوازن هذا يقوم في الاقتصاد الرأسمالي على مبدأ الحرية الفردية المتاحة للجميع ، حيث يفترض أن يتمكن أى شخص من الدخول الى السوق أو الخروج منه لـذا فانه يفترض لتحقق سعر التوازن في السوق وجود المنافسة الكاملة ، ولا يكون لأى منتج أو مستهلك تأثير على السعر بل يتحدد السعر على ضوء الطلب الاجمالي والعرض الاجمالي ، ويسود السوق سعر توازني موحد (٢) . وعلى ضوء سعر التوازن هذا يتحدد الحجم الأمثل

---

(١) د. علي حافظ منصور ، د. محمد عبد المنعم عفر ، مبادئ الاقتصاد الجزئي : ٢٨١ .

(٢) وقد شرط الاقتصاديون لتحقق المنافسة الكاملة الشروط الآتية :- أولا كثرة البائعين والمشترين ، بحيث لا يتمكن أى منتج أو مستهلك أن يؤثر على السعر بمفرده ، بل يتأثر السعر فقط بتصرف المنتجين في مجموعهم أو تصرف المشترين في مجموعهم . ثانيا : تجانس السلعة :- بحيث تكون السلع متجانسة تماما في نظر المستهلكين ، حتى يسود سعر واحد لهذه السلع ، واذا رفع أحد المنتجين ثمن سلعته اتجه المستهلكون الى سلعة المنتج الآخر ، المماثلة تماما لسلعته في نظرهم . ثالثا : عدم وجود اتفاق بين المتعاقدين :- أى المنتجين أو المستهلكين لتحديد السعر أو الكمية المعروضة ونحو ذلك . رابعا : حرية الدخول والخروج :- بمعنى حرية الدخول لكل منتج يرغب في الدخول في أى مجال للانتاج أو الخروج منه . وكذلك حرية عوامل الانتاج في التنقل من صناعة الى أخرى . خامسا : معرفة أحوال السوق : أى أن يكون كل من البائع أو المشترى على علم بالأسعار التي يعرضها البائعون والمشترون الآخرون وشروط البيع والشراء ، وأساليب الانتاج ، وأماكن عناصره ، ونحو ذلك .

للانتاج ، ويحصل المنتج على أقصى ربح ممكن أو تقل خسارته الى أدنى حد ممكن ، اذا تعادل لديه الايراد الحدى مع التكاليف الحدية [1] . الا أن سيادة المنافسة الكاملة فى السوق أمر نادر ، ولا يتحقق تقريبا الا فى أسواق المنتجات الزراعية بالنسبة لبعض المحاصيل الرئيسية وفى بعض أسواق المواد الأولية ومنتجات المناجم [2] . أما عدا ذلك فان الموجود فى الأسواق انما هو حالات من المنافسة غير الكاملة ، وهى تقع مابين المنافسة الكاملة ، وبين الاحتكار الكامل . وهى تشمل عدة حالات ، يتمكن فيها المنتج الواحد أو عدد محدود من المنتجين من التأثير فى ثمن السلعة المنتجة . ومن هذه الحالات [3] :-

(١) المنافسة الاحتكارية : وهى تتميز بوجود عدد كبير من المنتجين الا أنه يوجد اختلافات بين السلع التى ينتجونها ، بحيث لا تعتبر سلعة المنتج الآخر بديلا كاملا لسلعته فى نظر المستهلك . وهذه الاختلافات قد تكون حقيقية ، وقد تكون اختلافات وهمية . والمنافسة الاحتكارية هذه هى التى تسود الأسواق غالبا .

= سادسا : عدم وجود تكاليف للنقل : بحيث يكون المنتجون على مقربة من بعضهم البعض ، حتى لا تؤدى تكاليف النقل الى تفاوت الأسعار . انظر تفاصيل هذه الشروط فى : د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٢٩٣ - ٢٩٧ ، د . على حافظ منصور ، د . محمد عبد المنعم عفر ، مبادئ الاقتصاد الجزئى : ٢٠٢ - ٢٠٥ .

(١) المقصود بالايراد الحدى هو : المقدار الذى يزيد به الايراد الكلى نتيجة زيادة المبيعات ببيع وحدة اضافية واحدة . أما التكاليف الحدية فهى : المقدار الذى تزيد به التكاليف الكلية ، اذا زاد الانتاج بوحدة اضافية واحدة . انظر : د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٢٩٧ .

(٢) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٣١١ .

(٣) انظر تفصيل هذه الحالات فى : د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٣٥٠ ومابعدها . د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الاثمان والأسواق) : ٢٨٢ ومابعدها . د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين : الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٠ ، ٢١ .

(٢) منافســة القلة : حيث يكون هناك عدد قليل من المنتجين ، يؤثــر عرض الواحد منهم فى العرض الاجمالى فى السوق ، ومن ثم يستطيــع التأثير فى السعر . وهى حالة يسودها شىء من المنافسة وشـــىء من الاحتكار ، ومن ثـم سميت (منافسة القـلة) وقد تسمى (احتكار القلة) .

(٣) المنافســة الثنائية أو الاحتكار الثنائى : حيث يتنافس بائعان فقط فـى عرض السلعــة .

(٤) الاحتكار التام :- وهـو على النقيض من المنافسـة التامة ، حيث يعـرض منتج واحـد سلعة ليس لها بديل فى السوق ، ولا يتمكن غيره من الدخول معه فى انتاج السلعة ، وبالتالى يتحكم فى السعر وفى كمية الانتاج . الا أن وجود الاحتكار التام فى السوق أمر قليل الحدوث هو الآخر مثله فـى ذلك مثـل المنافســة الكاملة .

وشكل السوق الموجود غالبا فى ظـل نظام المشروعات الرأسماليـة اما أن يكون شكل المنافســة الاحتكارية ، أو شكل احتكار القلة . فأكثـــر الصناعات الاستهلاكيـة وتجارة التجزئـة وتجارة الخدمات ونحوهـا تقع ضمـن شكل المنافســة الاحتكارية ، كما أن معظم أسواق المنتجات الصناعية والمنجميـة تدخل ضمن احتكار الأقليـــة . (١)

ومما لا شك فيه أن سيادة المنافســة فى السوق أفضـل بكثير مـن سيادة الاحتكار ، وأن الأسعار التى تتحدد فى السوق على ضوء المنافســـة التامة وتفاعل قوى العرض والطلب بحرية ـ هى أسعار عادلة ومقبولة اقتصاديا . وذلك لما تؤدى اليه المنافســة من خفض الثمن وزيادة الانتاج وتحسين جودتـه وموافقته لرغبات المستهلكين وأذواقهم ، وبالتالى خفض تكاليف الانتاج وحسـن

(١) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٩١ ، د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين ، الأسعـــار وتخصيص الموارد : ٢٠ .

استخدام الموارد . وهذا بعكس الاحتكار الذى من أهم عيوبه رفع السعر وخفض الانتاج ما أمكن وسوء استخدام الموارد الاقتصادية . (١)

ووجود الاحتكارات فى السوق ، مهما كانت درجة هذا الاحتكار ، يعنى أن المجتمع لا يصل الى حدود امكانياته الانتاجية ، وأن الحلول التى يتوصل اليها نظام الأسعار والتى يفترض أن تكون أمثل الحلول فى ظل المنافسة التامة ، لن تكون كذلك فى ظل الاحتكار بدرجاته المختلفة . (٢)

ومن أهم الآثار التى تترتب فى اقتصاد تسوده المنافسة الاحتكارية أو احتكار القلة ما يلى : (٣)

(١) نقص كمية الانتاج وارتفاع السعر : - فان المنتج فى ظل منافسة القلة أو المنافسة الاحتكارية يواجه منحنى طلب غير تام المرونة ، مما

---

(١) انظر تفصيل مزايا المنافسة وعيوب الاحتكار فى : د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ٦٠ - ٦٣ . د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٣١ - ٤٣٨ . وهذا لا يمنع من وجود بعض العيوب فى المنافسة وبعض الحالات التى يكون الانتاج فيها فى ظل الاحتكار أفضل منه فى ظل المنافسة ، كما هو الحال فى منشآت انتاج الكهرباء والقوى المحركة داخل المدن مثلا .

(٢) د . محسون جلال ، مبادئ الاقتصاد : ٢ / ٦ ،

(٣) انظر تفصيل هذه الآثار فى : د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٤١ ومابعدها ٢٥٢ ومابعدها . د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٨٤ وما بعدها ، ٥١٠ ومابعدها د . محمد عبد المنعم عفر ، النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٣١٦ ومابعدها ، ٣٢١ ومابعدها . وهذه الآثار تختلف نسبتها فى المنافسة الاحتكارية عن نسبتها فى احتكار القلة . حيث تعتبر نسبتها فى احتكار القلة أعلى منها فى المنافسة الاحتكارية .

يدعوه الى أن ينتج كمية تقل عن الكمية التى يمكن انتاجها فى ظل المنافسة الكاملة و يبيع بسعر أعلى من سعر المنافسة الكاملة أيضا ليحقق أرباحا اضافية تزيد عما يمكن تحقيقه فى ظل المنافسة التامة .

(٢) ارتفاع تكاليف ترويج المبيعات :- يقوم المنتجون فى ظل منافسة القلة والمنافسة الاحتكارية أيضا بحملات واسعة لترويج مبيعاتهم وكسب أسواق جديدة لها على حساب منافسيهم ، وذلك عن طريق الاعلان والدعاية أو عن طريق تغيير تصميم السلعة وتغيير شكلها أو تغيير بعض خصائصها وتطويرها وتمييزها عن غيرها . ولما كانت هذه النفقات التى تصرف لهذه الحملات أعلى من مقدار الزيادة فى اشباع المستهلكين نتيجة لهذه الدعاية ، لذا تعتبر هذه الزيادة فى نفقات الترويج ضياعا للموارد وسوء استخدام لها وأيضا فانه غالبا ما تقابل حملات الدعاية هذه اجراءات مماثلة من قبل المنشآت الأخرى المنافسة ، مما يجعل هذه الاجراءات ليست ذات فائدة ، ويتحقق الضرر بفقد الموارد ، وزيادة تكاليف السلعة .

(٣) تعدد أصناف المنتجات :- فى ظل المنافسة الاحتكارية أو منافسة القلة تكثر أصناف المنتجات وتتنوع ، وتختلف من حيث الجودة والسعر ، وقد يكون فى هذا التعدد مصلحة للمستهلك لأن الفرصة تكون متاحة أمامه للاختيار بين الأنواع المختلفة ، فيختار النوع الذى يناسبه والسعر الذى يقدر على دفعه . الا أن كثرة الأصناف والتصميمات قد تؤدى الى ارباك المستهلك ، وتصبح مهمة الاختيار بين هذه الأصناف معقدة وشاقة وأيضا فانه ليس كل مستهلك لديه المعرفة والقدرة على التمييز بين الأصناف والأشكال المختلفة ومعرفة خصائص كل شكل ، مما قد يجعله يدفع سعرا أعلى فى صنف ليس أفضل جودة من غيره من الأصناف ذات السعر الأدنى . وأيضا فان كثيرا من التصميمات الجديدة والتحسينات والتغييرات التى تطرأ على السلعة المنتجة لتمييزها عن غيرها أو لاظهارها

في صورة جديدة - كثيرا من هذه التغييرات في الشكل فقط وليست ذات فائدة حقيقية ، ومن ثم تعتبر الجهود والنفقات التي بذلت في ذلك جهودا ضائعة وموارد مبددة .

وبالاضافة الى العيوب والآثار التي تحدثها أشكال الاحتكار السائدة في السوق الرأسمالية فان الاقتصاد الرأسمالي يواجه أيضا عددا من العيوب الأخرى حتى وان طبق في شكله المثالي ، فمن ضمن هذه العيوب مثلا توجه المنتجون الى انتاج السلع ذات الطلب الفعال ، أي الطلب الذي تعززه قدرة شرائية لدى الأفراد ، وهذا يعني تفضيلهم لانتاج السلع الكمالية التي ترغب فيها الطبقة الغنية وهم القلة ، وانصرافهم عن انتاج السلع الضرورية للمجتمع ، وخاصة السلع التي يحتاجها الفقراء . وأيضا فانه في ظل الحرية التامة قد يعمد المنتجون الى اتلاف ما انتجوه ، لرفع أسعار منتجاتهم ، أو للمحافظة على سعرها المرتفع . وكذلك فان الاقتصاد الرأسمالي عرضة لحدوث الأزمات والتقلبات الاقتصادية الدورية من تضخم وكساد باشكالهما المختلفة ، ونحو ذلك من العيوب والآثار التي تصاحب الاقتصاد الرأسمالي القائم على المنافسة والحرية التامة دون ضوابط . (١)

وقد تقدم من خلال المباحث السابقة القول بأن السوق الاسلامية تقوم على الحرية ، وأن الأسعار تنشأ من خلال تفاعل قوى العرض والطلب داخل السوق . الا أن مفهوم الحرية والمنافسة يختلف في النظام الاسلامي عنه في النظام الرأسمالي . ففي الاسلام تتم المحافظة على الحرية الفردية وعلى حرية السوق ، اذا لم تتجاوز هذه الحرية حدود التشريعات الواجب تطبيقها

---

(١) انظر : محمد عبد المنعم عفر ، الاقتصاد الاسلامي (٣) : الاقتصاد الجزئي : ٤١٥ ومابعدها . د . محمد عمر شبرا ، النظام الاقتصادي في الاسلام ، مجلة المسلم المعاصر ؛ عدد : ١٥/ ص ٦٦ ومابعدها .

ومن أهم التشريعات الاسلامية فى شأن السوق منع الغش والدعاية الكاذبة والاحتكار والضرر بصفة عامة ، وتأمين الضروريات والحاجات الأساسية للمجتمع ونحو ذلك . واذا تجاوزت الحرية الفردية هذه الحدود ،كان من حق الدولة أن تتدخل وتعمل على منع هذا التجاوز ، وقد ذكر فيما سبق أن من أهم صور تدخل الدولة فى السوق للمحافظة على المنافسة - بالاضافة الى منع التعامل بالربا والغش والغرر والنجش ونحو ذلك من العقود المحرمة - أن تعمل على منع الاحتكار ، واجبار المحتكر على البيع والتسعير عليه بسعر السوق دون أن تسمح له بالتحكم فى عرض السلعة أو فى سعرها .

وهذا كله بخلاف التطبيق العملى للحرية الفردية فى النظام الرأسمالى الذى أدى الى انحراف نظام السوق ، ونشوء الاحتكارات بصورها المختلفة وذلك بسبب حرص النظام الرأسمالى على المحافظة على الحرية الفردية واطلاقها وعدم تقييدها الا فى نطاق ضيق . وان كان هذا لا يعنى أن الأنظمة الرأسمالية تمتنع على الاطلاق عن التدخل فى سير الأمور الاقتصادية وتترك للاحتكارات حرية القيام والتحكم فى الأسواق ، بل اننا نجد أن الحكومات الرأسمالية تقوم ببعض الجهود للمحافظة على المنافسة وتقليل سيطرة الاحتكارات ، الا أن هذه الجهود جميعا تتم فى اطار المحافظة على الحرية الفردية باعتبارها القاعدة الرئيسية داخل هذا النظام ، واعتبار هذه الجهود استثناء من القاعدة وحلولا مؤقتة لمعالجة الخلل الطارئ ، مما يجعلها اجراءات غير فعالة ، حيث لم يزل الاحتكار بصوره المختلفة قائما ومسيطرا داخل هذه الأنظمة .(١) سواء أكان فى صورة انفراد منتج أو عدد محدود من المنتجين بعرض السلعة أم كان فى صورة اتحاد المنتجين فيما بينهم والتحكم فى عرض السلعة وفى سعرها .

---

(١) د . محمد عبد المنعم عفر : السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ٦٤ ، أصول الاقتصاد الاسلامى : ١ / ٢٦٦ .

ومن بين الاجراءات التى تقوم الحكومات الرأسمالية بها لمنع قيام الاحتكار والسيطرة على الهيئات الاحتكارية [١] أن تعمل على تقييد تكوين الاحتكارات عن طريق اصدار القوانين والتشريعات التى تمنع الاتفاقات الاحتكارية فى الصناعة والتجارة ونحوها ، وكذلك قد تعمل هذه الحكومات على تأييد تكوين الهيئات التعاونية وتقويتها بحيث تتمكن من مناهضة الوحدات الكبرى الاحتكارية . وأيضا فان هذه الحكومات قد تعمل على أن تصبح مساهمة فى الهيئات الاحتكارية حتى تتمكن عن طريق عضويتها فى مجلس الادارة ونحوه من السيطرة على هذه الهيئات بل قد تقوم الدولة بالتدخل فى السوق كمنافس لهذه الهيئات نظرا لما تملكه من امكانيات كبيرة لا تتوفر عادة لدى الأفراد ، وأخيرا فقد تلجأ بعض الحكومات الرأسمالية الى اتباع أسلوب التأميم للمشروعات الاحتكارية الكبرى لمنعها من اساءة استخدام سلطتها ، سواء بالتحكم فى الأثمان أو السيطرة على الجهاز الحكومى وتوجيه السياسة أو الاعلام أو نحو ذلك .

ولا شك أن هذه الاجراءات ونحوها لا يمكن أن تؤدى دورها فى حالة قيام الاقتصاد ابتداءا على روح الحرية الفردية والمنافسة المطلقة وفى حالة غياب القيم والأخلاق والمثل العليا ، فاذا أفلت الفرد من رقابة الدولة لم يكن له من داخله رقيب .

....

(١) انظر : د . أحمد عباس عبد البديع ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٩٣ .

التفريق بين الاحتكار في الاسلام والاحتكار في الأنظمة الاقتصادية الوضعية:(١)

لا شك أن مفهوم الاحتكار في الاسلام يختلف عن مفهومه في بقية الأنظمة الاقتصادية ، فقد تبين من دراسة الاحتكار هنا أن المراد به هو الانفراد بعرض السلعة والقدرة على التأثير في السعر ، فاذا انفرد منتج واحد بعرض السلعة كان هذا (احتكارا كاملا) واذا كان عدد ... المنتجين قليلا ويستطيع الواحد منهم أن يؤثر في السعر كان هذا (احتكار القلة) . أما في الاسلام فقد تقدم أن المقصود بالاحتكار هو: " امسك ما يحتاج اليه ، وحصول الضرر على العامة من ذلك " وعليه فان مجرد الانفراد بعرض السلعة أو الانفراد بشرائها لا يعتبر هذا احتكارا محرما في ذاته ، بل ان الاحتكار المحرم هو أن يعمد المنتج ونحوه الى امساك السلعة أو التقليل من عرضها ، حتى يرتفع سعرها ، ويحصل الضرر على الناس بسبب عدم وصول السلعة اليهم ، أو وصولها بسعر مرتفع (٢) . لكن اذا باع المنتج الوحيد سلعته دون أن يمسك انتاجه أو يقلل من عرضه ، لم يكن محتكرا بالمعنى الاسلامي ولم يصح للدولة أن تتدخل في عمله ، حتى وان باع بسعر مرتفع ليس له من سبب الا أن الكمية المعروضة قليلة دون أن يكون له يد في تقليل العرض ، لأن السعر المرتفع حينئذ يكون بسبب قلة الموجود من السلعة ، وهذا سيدعو غيره من المنتجين الى الدخول في انتاج هذه السلعة ، ومشاركة المنتج في أرباحه العالية ، فيكثر الانتاج ويعود السعر طبيعيا . أما ان أمسك المنتج سلعته أو قلل من عرضها ليرفع سعرها كان هذا احتكاراً بالمعنى الاسلامي ، سواء كان منتجا وحيدا ، أو يشترك معه في الانتاج عدد قليل أو كثير من المنتجين ، فالاسلام لم ينظر في تحديد معنى الاحتكار الى عدد المنتجين من حيث القلة أو الكثرة ، ولكنه ينظر الى أعمال

---

(١) انظر: د . محمد عبد المنعم عفر ، يوسف كمال ، أصول الاقتصاد الاسلامي : ١/ ٢٧٥ .

(٢) د . على عبد الرسول ، المبادىء الاقتصادية في الاسلام: ١٠٣ ، ١٠٤ .

المنتجين أنفسهم وتصرفاتهم ، فاذا كانت تؤدى الى الحاق الضرر بعموم الناس ورفع السعر عليهم منعوا من ذلك . فهذه الأعمال والتصرفات هى التى يحاسبون عليها ، لأنها بسبب منهم وتدخل ، أما القلة والكثرة فليست بسبب منهم فلا يحاسبون عليها ، فلا يصح أن يعتبر المنتج آثما لمجرد كونه المنتج الوحيد لهذه السلعة ان كان يؤدى انتاجه على الوجه المطلوب .

لكن لو فرض أن الانفراد بالانتاج أو البيع أو نحو ذلك كان بسبب من المنتج نفسه أو بسبب تدخل من غيره كالدولة مثلا . فما حكم ذلك فى الاسلام .؟ وما هو دور الدولة فى مثل هذه الحالة ؟ .

يصح القول للاجابة على هذا السؤال ان الانفراد بالانتاج ان كان بسبب من المنتج وذلك بأن يعمل على منع غيره من الدخول معه فى انتاج سلعته بأى وسيلة كان هذا المنع ، مثل أن يحول بينه وبين الحصول على المواد الخام ، أو بواسطة السيطرة على الأسواق ، أو بواسطة سياسة الاغراق ومحاربة المنافس داخل السوق والقضاء عليه ، ونحو ذلك . فاذا كان الأمر كذلك فانه يعتبر فى نظر الاسلام ظلما محرما وضررا تجب ازالته ، وغالبا مايعمل المنتج الوحيد اذا انفرد بعرض السلعة ، على التحكم فى عرض سلعته والتقليل من انتاجها قدر الامكان حتى يصبح فى مستوى أقل من طلب السوق ليرفع السعر ويحصل على أقصى ربح ممكن ، وهذا من الاحتكار المحرم فى الاسلام ، وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على منع مثل هذا التصرف بالاجراءات الممكنة ، وأن تعمل على توفير المنافسة فى السوق وتسهيل الطريق أمام المنتجين الراغبين فى الدخول فى هذا المجال . (١)

أما اذا كان الانفراد بعرض السلعة بسبب من الدولة ومساعدة منها فانه ان كان فيه مصلحة عامة وحقيقية فلا بأس فيه ، وذلك أن بعض أنواع الصناعات

---

(١) د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٧٨ .

يكون تفرد منتج واحد أو عدد قليل من المنتجين أفضل من المنافسة التامة وذلك نحو مشروعات المرافق العامة ،كالمياه والكهرباء والمواصلات ونحوها حيث أن طبيعة هذه المشروعات لا تحتمل قيام منافسة ، وللحد من الاسراف في استخدام الموارد . ففى مثل هذه الحالات يصح أن تخصص الدولة لأداء هذه الخدمة مؤسسات معينة ،وتمنع الآخرين من الدخول في هذه الصناعة ،الا أنه يلزم حينئذ أن تضع الدولة القيود والقوانين التى تضمن بموجبها أن يحصل الأفراد على الخدمة المناسبة بالثمن العادل ،فتضع الدولة لهذه المؤسسات سعرا عادلا يتيح لها الاستمرار فى أداء الخدمة ويمنعها من تحقيق أرباح اضافية عالية ،لم يكن لها من سبب الا منع الآخرين من الدخول معها فى المنافسة .(١)

والتسعير فى مثل هذه الحالة ليس من قبيل التسعير المحرم ،الذى امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن فعله ،لأن التسعير انما يكون ممتنعا ومحرما اذا كانت السوق حرة والسعر قد تحدد على ضوء المنافسة وتفاعل قوى العرض والطلب ،أما فى مثل هذه الحالة فان السوق ليست حرة والمنافسة قد ألغيت ،فاذا قلنا بجواز الغاء المنافسة فى مثل هذه الحالات للمصلحة العامة ،قلنا بجواز التسعير لعدم تحقق شرط النهى عنه .

أما اذا لم يكن فى الانفراد بالانتاج والبيع مصلحة عامة ،فان مساعدة الدولة لهذا العمل وموافقتها عليه ومنع الغير من المنافسة من غير مصلحة عامة ،ظلم لا يجوز ،ومن أمثلة هذا النوع الامتيازات التى تمنح لبعض الأفراد لتوريد سلعة أو تصديرها أو استغلال مورد ونحو ذلك ان لم يكن فيه مصلحة عامة .

وقد ذكر ابن تيمية حالة حصر البيع أو الشراء فى فرد أو طائفة

---

(١) د . اسماعيل هاشم ،د . عبد الرحمن يسرى ،أسس علم الاقتصاد : ٣٥٣ ، ٣٥٤ .

معينة ، ومنع غيره من منافسته ، وذكر أن هذا ظلم لا يجوز . جاء فى الفتاوى قوله : " وأما اذا ضمن الرجل نوعا من السلع على أن لا يبيعها الا هو (١) فهذا ظلم من وجهين : من جهة أنه منع غيره من بيعها ، وهذا لا يجوز . ومن جهة أنه يبيعها للناس بما يختار من الثمن فيغليها . . . " (٢) وذكر ابن تيمية أيضا أنه لو فرض حدوث مثل هذه الحالة فان التسعير هنا واجب بلا تردد عند أحد من العلماء ، لأن الواجب رفع الظلم واذا لم يمكن رفعه كله فيدفع الممكن منه ويسعر عليه بسعر المثل . (٣)

دور الدولة فى النظام الرأسمالى فى تحديد الثمن :

ذكر فيما سبق أن الأسعار فى النظام الرأسمالى تتحدد فى السوق على ضوء تفاعل قوى العروض والطلب عند النقطة التى يتعادل فيها الطلب مع العرض وبطريقة آلية بواسطة جهاز الثمن . الا أن تحقيق هذا التعادل وبطريقة آلية أصبح موضوع تشكك من الاقتصاديين الرأسماليين وخصوصا فى بعض الفترات التى يعجز فيها جهاز الثمن عن تحقيق التعادل المطلوب ، مما يدعو الحكومة الى التدخل فى هذه الحالات وان كان هذا التدخل مخالفا للنظرية الرأسمالية من حيث الأساس ، حيث انها تقوم على الحرية وعدم التدخل ، الا أنها حالات أصبحت موجودة ومعترفا بها كحالات

(١) المقصود من قوله : ضمن الرجل نوعا من السلع . . . أى التزم وضمن قبل الدولة أن يوفر هذه السلعة ويقوم ببيعها للناس ، على أن تمنع الدولة غيره من بيعها ، وذلك فى مقابل مبلغ معين يقوم بدفعه للدولة ، وقد يكون من غير مقابل .

(٢) الفتاوى : ٢٩ / ٢٥٣ ، ٢٥٤ . وانظر فى هذا المعنى الجزء نفسه صفحة : ٢٣٨ وفيه تسمية المتضمن هذا محتكرا . باعتبار ان عمله هذا يؤدى الى الاحتكار واغلاء السعر .

(٣) الحسبة : ٢٣ ، ٢٤ ، الفتاوى : ٢٨ / ٧٧ ، الطرق الحكمية : ٣٥٦ ، ٣٥٧ . وانظر : ماتقدم فى مبحث التسعير ص (٤٦٦)

استثنائية . (١)

ومن أهم الأسباب التى تدعو الحكومات فى الأنظمة الرأسمالية للتدخل فى جهاز الثمن هو محاولة الحد من ارتفاع أسعار بعض السلع الضرورية محافظة على تكاليف المعيشة ومساعدة للمستهلكين فى الحصول عليها بأسعار معقولة ، وسبيلها فى ذلك تخفيض ثمن السلعة ، بان تحدد له حدا أعلى وتمنع من الزيادة عليه . وقد يكون تدخل الحكومة ليس لغرض حماية المستهلكين ولكن لدعم بعض المنتجين خاصة الزراعيين ، وذلك بضمان حصولهم على ثمن معين لسلعتهم ، لأجل ضمان مستوى معين من الدخل لهم ، لانخفاض مستويات دخولهم بالنسبة لغيرهم من المنتجين فى قطاعات الاقتصاد الأخرى .

وتدخل الحكومة فى جهاز الثمن بصفة عامة ، قد يكون فى صورة مباشرة ، وقد يكون فى صورة غير مباشرة . وبيان ذلك فيما يلى (٢) :-

(١) التدخل المباشر (التسعير الجبرى) :- وذلك بأن تحدد الدولة للسلعة المراد تسعيرها ثمنا معينا ، وتمنع من بيعها بأكثر من السعر المحدد لها . والتدخل فى هذه الحالة اما أن يكون لمصلحة المستهلكين ، واما أن يكون لمصلحة المنتجين .

---

(١) د . محمد سلطان أبوعلى ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٦٣ .

(٢) انظر تفصيل ذلك فى : د . محسون جلال ، مبادىء الاقتصاد: ٣ / ٧١ ، د . اسماعيل هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٣٨٠ ، د . محمد سلطان أبوعلى ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٥٥ ، د . سامى خلسل ، النظرية الاقتصادية ، أسعار السلع والخدمات : ٥١٧ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٣٦٤ ، د . على حافظ منصور ، د . محمد عفر ، مبادىء الاقتصاد الجزئى : ٢٩٢ ، د . عبد العزيز مرعى ، الاقتصاد المعاصر : ٣٧٨ .

والتدخل فى الأسعار لمصلحة المستهلكين ، يكون عادة اذا كانت السلعة ضرورية لهم ، لمساعدتهم فى الحصول عليها بأسعار مقبولة ، أو فى حالة حدوث زيادة مفاجئة فى الطلب أو نقص شديد فى العرض ، وقد يكون التدخل منعا للاستغلال اذا كان البائعون يتجاوزون الأسعار المعقولة .

والسعر الجبرى فى مثل هذه الحالة لا بد وأن يكون دون سعر التوازن ، وبالتالى وطبقا لقوانين العرض والطلب لا بد أن تزداد الكمية المطلوبة عند هذا السعر وتقل الكمية المعروضة . وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على زيادة الكمية المعروضة بما يتناسب والسعر المقرر ، وذلك بأن تدفع اعانة للمنتجين ليزيدوا من انتاجهم ، حتى يتعادل العرض مع الطلب وتعتبر هذه الاعانة هى الفرق بين السعر العادى الذى تحدده قوانين العرض والطلب دون تدخل الحكومة ، وبين السعر الجبرى ، وبذلك تبقى كمية الانتاج ثابتة دون أن يؤثر عليها السعر الجبرى بانقاصها . وقد لا تدفع الحكومة اعانة للمنتجين ، وتعالج مشكلة الفرق بين العرض والطلب بتقنيين توزيع الكمية الموجودة عن طريق البطاقات أو ما يعرف بنظام الحصص حتى تضمن الحكومة عدم عودة السعر للارتفاع مرة ثانية نتيجة زيادة الطلب وتضمن أيضا عدالة التوزيع الكمية المتوفرة حتى لا يختص بها البعض دون الآخرين . الا أن الكمية المعروضة تبقى هنا دون نسبة الطلب عليها، وهذا يعنى أن الأفراد يحصلون فى ظل نظام الحصص على كمية أقل من الكمية التى يرغبونها [1] . ومشكلة نظام الحصص تكمن فى ايجاد الجهاز الادارى ، الذى يمكنه القيام بهذه المهمة ، وفى تحديد حاجة كل شخص الى السلعة ومعرفة مقدار هذه الحاجة . وأيضا فان نشوء السوق السوداء يعتبر أمرا ملازما غالبا للسعر الجبرى ونظام الحصص ، وذلك نتيجة لأن الكمية

---

(١) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٥١٩ .

المطلوبة تفوق الكمية المعروضة ، مما يؤدى الى وجود الرغبة لدى البائعين في رفع السعر ، ويقابلها رغبة لدى المشترين فى الحصول على كمية أكبر من هذه السلعة وبسعر أعلى ، وبالتالى تباع السلع فى السوق السوداء بسعر أعلى من السعر الجبرى . (١)

أما اذا كان التدخل لدعم المنتجين فان السعر المفروض حينئذ يكون أعلى من سعر التوازن ، وغالبا ما يحدث مثل هذا التدخل فى أسعار المحاصيل الزراعية ، والتى تشكل المصدر الرئيسى لدخل الأغلبية ، والتى تكون الكمية المعروضة منها أعلى من نسبة الطلب عليها مما يؤدى الى خفض سعرها ونقص دخول أصحابها ، لو تركت أسعارها تتحدد على ضوء قوانين العرض والطلب . فحينئذ تتدخل الحكومة بفرض سعر جبرى يتحدد عند مستوى أعلى من السعر العادى أى سعر التوازن . الا أن هذا السعر الجبرى قد يؤدى تحت قوانين العرض والطلب الى زيادة الكمية المعروضة ونقص الكمية المطلوبة ، وبالتالى وجود فائض فى العرض قد يتسبب فى خفض السعر ثانية ، وخاصة اذا كان الارتفاع فى السعر الجبرى كبيرا . وتحاول الحكومات حينئذ أن تعالج هذه المشكلة بأن تقوم بتحديد الكمية المنتجة . ففى أسعار المحاصيل الزراعية تحدد المساحة المزروعة من السلعة التى جرى تسعيرها ، بما يتفق ومقدار الطلب عليها . وقد تقوم الحكومة بشراء الكمية الفائضة وتخزينها وتتحمل نفقات الشراء والتخزين حينئذ . (٢)

---

(١) د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٦٣ وما بعدها ، د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٥٢٠ وما بعدها .

(٢) قد تعمد بعض الحكومات الرأسمالية في بعض الأوقات ، الى اتلاف الكمية الفائضة من الانتاج ، بأن تقوم بحرقها أو القائها فى البحر مثلا ، حتى لا يتسبب هذا الفائض فى خفض السعر . انظر : د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٥٢٤ .

(٢) التدخل غير المباشر :ـ وذلك بأن تعمل الدولة على التأثير في الأسعار بخفضها أو رفعها ، لكن ليس بالطريق المباشر أي التسعير الجبري ، وانما بطريق غير مباشر ، ومن أمثلة هذا التدخل ما يلي :ـ

(أ) الضرائب غير المباشرة : وذلك بأن تفرض الدولة ضريبة على الانتاج ، وهذه الضريبة تتوزع عادة على المنتج والمستهلك ، بنسب تحددها مرونة كل من الطلب والعرض الخاصين بالسلعة . وهذه الضريبة تزيد في تكاليف الانتاج مما يؤدي غالبا الى نقص الكمية المنتجة وزيادة في السعر ، وبالتالي النقص في مقدار الطلب عليها . وتقوم الحكومة بفرض ضرائب الانتاج للحد من الاستهلاك في بعض السلع وخاصة الكمالية منها ، وقد يكون هدفها الحصول على ايرادات تحتاجها لتمويل ميزانيتها .

(ب) الاعانات :ـ وذلك بأن تدفع الحكومة لمنتجي بعض السلع الضرورية أموالا ، وذلك بهدف التقليل من تكاليف انتاجها وحصول الناس عليها بسعر معتدل ، أو للتقليل من خسارة المنتج ومساعدته على الاستمرار في الانتاج . وتأثير الاعانات على السعر على العكس من تأثير الضرائب ، لأنها تؤدي الى خفض التكاليف ، وزيادة الكمية المعروضة وخفض السعر .

وبالنظر في هذه الاجراءات التي تتخذها الدول الرأسمالية للتأثير في الأسعار وعلى ضوء دراسة الأسعار في السوق الاسلامية ، يمكن القول بأن وضع الحكومة لسعر جبري يخالف سعر السوق هو أمر ممتنع في الاقتصاد الاسلامي سواء أكان هذا السعر بالزيادة عليه أم بالنقص منه . فالسعر الذي يتحدد في السوق على ضوء الكمية المعروضة من السلعة ومقدار الطلب عليها يعتبر في نظر الاسلام سعرا عادلا ، ومحاولة الدولة للانقاص منه ظلم وحرام . لذا فان التسعير الجبري بخفض السعر ومايرافقه من سيطرة ادارية ونظام توزيع خاص يعتبر

أمرا لاغيا فى السوق الاسلامية .

لكن اذا رأت الحكومة أن تعمل على خفض السعر ومساعدة المستهلكين فى الحصول على حاجاتهم الأساسية بأسعار منخفضة عن طريق دفع الاعانات للمنتجين ، للتقليل من تكاليف الانتاج والبيع بسعر أقل من سعر التكلفة ، فهذا الأمر لا بأس به ، وليس فيه مخالفة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم فى شأن التسعير ، وهو أمر لا ظلم فيه للمنتجين ، لأنه يجمع بين مصلحة المنتجين ومصلحة المستهلكين ولا بد أن يراعى فى الاعانة حينئذ أن تسد الفرق بين سعر السوق قبل الاعانة ، وبين السعر بعد الاعانة الذى تختاره السلطة للمستهلكين .

أما اذا كان التسعير وتقنين توزيع الكمية المعروضة لظروف طارئة كالحرب مثلا حيث تقل الكمية المعروضة ولا يمكن زيادتها لظروف الحرب وقد لا يتمكن البعض من الحصول على حاجاتهم الضرورية من بعض السلع ، فهذه حالة استثنائية ، والقاعدة الشرعية المعمول بها فى الاسلام أن " الضرورات تبيح المحظورات " وأن " الضرورة تقدر بقدرها " (١) فاذا زالت هذه الظروف الطارئة ، زالت الضرورة وزالت حينئذ الحاجة الى التسعير ، وتعود السوق الاسلامية الى عملها الطبيعى على ضوء الحرية الممنوحة لها فى حدود تعاليم الاسلام الشرعية .

أما بالنسبة لتدخل الحكومة غير المباشر فقد تقدم أنه اما أن يكون فى صورة ضرائب انتاج أو فى صورة اعانات . فان كان فى صورة اعانات ، فقد تقدم أن اعطاء الحكومة اعانات للمنتجين لتخفيض الأسعار أمر لا بأس به ، بل هو أمر مستحسن ومطلوب فى حدود امكانيات الدولة . أما بالنسبة للضرائب ، فان الدولة فى الاسلام

---

(١) انظر: السيوطى ، الأشباه والنظائر : ٨٤ .

ملزمة باتباع منهج محدد في فرض الضرائب في أموال الناس ويلزمها حينئذ التقيد به ، وليس من حق الدولة التوسع في فرض الضرائب بحسب ما تراه . (١)

—————. . . . .———

(١) انظر ما تقدم في مبحث الضرائب في الاسلام ص (٢٧٨)

(ب) السوق فى الاقتصاد الاشتراكى :-

فى النظم الاشتراكية لا تتحدد الأثمان تلقائيا من خلال السوق حسب ظروف العرض والطلب ، كما هو الحال فى النظام الرأسمالى ، وانما تتحدد الأسعار بقرارات مركزية تصدرها هيئات التخطيط ، لأن ملكية وسائل الانتاج تعود للدولة ، فهى التى تحدد الكمية المنتجة ، وهى التى تحدد السعر الذى تباع به . فنظام السوق وحرية المنافسة لا تتوفر فى الأنظمة الاشتراكية . (١)

ولا شك أن هيئات التخطيط تلتزم - وهى تحددالأسعار - باعتبارات وقواعد مهمة حتى يكون السعر مقبولا من الناحية الاقتصادية (٢) ، ومن أهم هذه القواعد أن يكون ثمن السلعة أعلى من تكاليف انتاجها ، حتى يتمكن المشروع من مواصلة انتاجه ، وأن يكون هناك توازن وتعادل بين مجموع قيم السلع المعروضة . الا أن الدولة قد تخفض أسعار بعض السلع الضرورية دون مستوى تكاليف انتاجها ، مع دعم واعانة انتاج هذه السلع لبقائه واستمراره ، كما أنها قد ترفع أسعار بعض السلع الاستهلاكية ، عن طريق ضرائب الانتاج المرتفعة ، وذلك للحد من استهلاكها .

وقد وجهت عدة انتقادات الى نظام الأثمان فى الأنظمة الاشتراكية ، منها أن هذه الأثمان تحدد بطريقة مركزية تحكمية ، دون مراعاة للعلاقة بين الكمية المعروضة من السلع ومقدار الطلب عليها

---

(١) تعمل قوانين العرض والطلب فى الأنظمة الاشتراكية فى تحديد أسعار بعض المنتجات الزراعية ، حيث يسمح للمزارع الجماعية (الكلوخوزات) أن تبيع جزءا من انتاجها للجمهور مباشرة من غير تحديد للسعر ، وأيضا فان فائض المزارع التى تخصص للاستهلاك الشخصى يباع فى السوق .

(٢) د . عبد العزيز مرعى ، الاقتصاد المعاصر : ٣١٢ .

وبالتالى فان الثمن لا يعبر عن القيمة الحقيقية للسلعة ، ولا يمكن بواسطته تقييم المشروعات ، ومعرفة الكفاءة فى استخدام الموارد (١) . ومما يدل على أن تحديد الأثمان فى النظام الاشتراكى لا يعبر عن السعر الحقيقى للسلعة انتشار السوق السوداء حيث تباع بعض السلع فيها بأضعاف السعر الحكومى كما أن أسعار بعض السلع الزراعية التى تسمح الدولة لأصحاب المزارع الجماعية ببيعها فى السوق تبلغ أضعاف السعر الحكومى . ففى بعض الاحصائيات بلغ سعر التفاح مثلا فى السوق الحرة عشرة أمثال سعر الحكومة ، وثمن الزبد خمس عشرة مرة ، واللبن عشرين مرة . . . (٢) بل لقد توجه الانتقاد الى نظام الأثمان فى الأنظمة الاشتراكية من قبل الاشتراكيين أنفسهم ، وذكروا أن أثمان سلع الانتاج تتحدد عند مستوى أقل من قيمتها الحقيقية ، وأن أثمان سلع الاستهلاك تتصف بالجمود وعدم المرونة ، وعدم القدرة على ملاحقة الأوضاع المتغيرة للانتاج والاستهلاك ، مما دعاهم الى القول بالاسترشاد بنظام السوق فى تحديد الثمن . (٣)

وقد ذكر الدكتور أحمد جامع - بعد أن عدد الانتقادات المتوجهة الى نظام الأثمان فى المجتمع الاشتراكى من قبل الاشتراكيين أنفسهم - ذكر أن نتيجة هذا كله هو أن يعلم أن الاقتصاد الاشتراكى المتقدم يتحتم عليه ترك اقتصاد التخطيط والأخذ بجهاز السوق . (٤)

والذي يهم هنا ليس هو ذكر الصعوبات التى يتعرض لها

---

(١) د . أحمد جامع ، الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد (٣٣٨) سنة ١٩٦٩م ، ص ٨٥٠ . د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ١٦٣ .
(٢) د . عبد العزيز مرعي ، الاقتصاد المعاصر : ٣١٦ .
(٣) د . أحمد جامع ، الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد ٣٣٨ : سنة ١٩٦٩ ، ص : ٨٥٢ .
(٤) المرجع نفسه : ٨٧٧ .

الاقتصـاد الاشتراكي في تخطيط الأسعار ، أو في الاقتصاد عامة كالبيروقراطية وانعدام الحافز مثلا [1] ، كما لا يهم أيضا الدفاع عن الاقتصاد الاشتراكي واثبات قدرته على ايجاد التوازن بين العرض والطلب في مجال الأسعـار أو محافظتـه على الموارد . بل الذي يهـم هنا هو البحث في أساسيات هذا النظام والذي يقوم على تملك وسائل الانتاج للدولة ، والتحكم في الانتـاج والاستهلاك ، وبالتالي في الأسعار المعلنة . وهو مبدأ يرفضه الاقتصـاد الاسلامي . فالملكيـة الفردية لوسائل الانتاج أو غيرها مبدأ ثابت فـي الاقتصـاد الاسلامي ، اذا تمت في اطـار تعاليم الاسلام الشرعية . كمـا [2] أن نزع الملكيـة من يد صاحبها بغيـر وجه حـق شرعي أمر يرفضه الاسـلام أما التحديد المركزي للأسعار فالى جانب المشاكل العديدة التي تعتـرض هيئـة التخطيط ، والتي اعترف بها الاشتراكيون أنفسهم والتي تقدم ذكر بعضها تجد أن هذا التسعير يقوم في الأصـل على مبدأ سيطرة الدولة وتملكها الوسائل الانتاج وهـو مبدأ غير شـرعي ، والاسـلام يرفضـه من أساسه . بل لقد ذكر الاسلام النهي عن التسعير المركزي بصفـة خاصـة ، حيث تتحدد الأسعار في الاقتصاد الاسلامي على ضوء قوانين العرض والطلب وحرية السوق في اطار القيم والتعاليم الاسلامية . وبالتالي لا يوجـد هناك نقطة التقاء أو مقارنة بين الاقتصـاد الاشتراكي والاقتصـاد الاسلامي في مجال حرية السوق ونشوء الأسعار .

---

(١) انظر ما يأتي في مبحث التخطيط ص (٥١١)
(٢) انظر ما يأتي : ص (٦٠٦)

رابعـــا : دور الدولة فى الاسلام فى تخطيط النشاط الاقتصادى :-

تقدم القول بأن دور الدولة فى السوق قد يتخذ عدة أســاليب تتدرج من حيث نسبة تأثيرها على الحرية الاقتصادية للأفراد وعلى العمـــل الحر لقوى السوق . وقد تم الحديث فى المباحث السابقة عن بعض هـــذه الأساليب (١) ، وفى هذا المبحث سيتم الحديث عن أسلوب آخر جرى العمل به فى الآونـة الأخيرة فى أغلب اقتصاديات الدول ، ألا وهو أسلوب التخطيط

والحديث عن نسبة تأثير أسلوب تخطيط الاقتصاد على حريـــة السوق أمر نسـبى ، وذلك بحسب نوع وأسلوب التخطيط المتبع ، فقد تقتضـــى بعض أساليب التخطيط الغاء حرية السوق والحرية الاقتصادية الفردية بصفـة عامة ، وذلك كما فى أساليب التخطيط المركزية التحكمية . (٢) كما يصح أيضـــا أن تنتهج الدولة بعض أساليب التخطيط لاقتصادها دون أن تتعرض لجوهـــر مبدأ الحرية الاقتصادية ، وحرية السوق ، كما فى أساليب التخطيط الاختيارية .

وفى هذا المبحث سيتم الحديث أولا عن ماهية التخطيـــــــط وأنواعه كما عرفت فى ظـل الأنظمة الاقتصادية السائدة ، ثم يتم الحديث عـــن حكم التخطيط فى الاسلام وأنواعه الممكنة .

---

(١) انظر فيما تقدم مبحث دور الدولة فى مراقبة النشاط الاقتصادى ، ومبحـــث دور الدولة فى تحديد الأسعار والأجور .

(٢) انظر علاقة التخطيط المركزى الشامل بالغاء الحرية الفردية وحرية الســوق وتأميم وسائل الانتاج ونحو ذلك من أسس المذهب الاشتراكى لدى . د . محمد مبارك حجير ، التخطيط الاقتصادى : ٦٠ ومابعدها .

(١) التخطيط كما عرف فى الأنظمة الاقتصادية السائدة :-

تقـــديم :- يعتبر مفهوم التخطيط من المفاهيم الحديثة نسبيا ، وقـــد ارتبط فى بداية هذا القرن بالنظام الاشتراكى ارتباطا وثيقا ، فقد بـــدأ النظام الاشتراكى فى روسيا باعداد وتنفيذ أول خطة اقتصادية منذ عـــام ١٩٢٨م ، ومازالت منذ ذلك الوقت تعمل على اعداد وتنفيذ الخطـــط الاقتصادية المختلفة ، وقد تبعها فى هذا السلوك عقب الحرب العالمية الثانية دول المعسكر الاشتراكى .

الا أن وجود مثل هذا الارتباط بين التخطيط والنظام الاشتراكى لا يعنى أن دول النظام الحر لم تعرف مفهوم التخطيط ولم تعمل به ، بـــل لقد ظهرت الحاجة فى هذه الدول الى اتباع بعض نماذج التخطيط، وذلـــك أثناء الحروب التى خاضتها ، فاتخذت من التخطيط أسلوبا لتعبئة المـــوارد الاقتصادية لخدمة المجهود الحربى ، وكذا أثناء أزمة الكساد الكبير الذى ساد أوروبا والولايات المتحدة مابين عامى (١٩٢٩-١٩٣٢م) فظهرت الحاجة الى تخطيط الدولة للاقتصـــاد للقضاء على تلك الأزمة ، كما ظهرت الحاجـــة الى التخطيط أيضا عقب الحرب العالمية الثانية ، حيث اتخذ من التخطيـــط أسلوبا لاعادة تعميـــر مادمرته الحرب فى أوروبا وانعاش اقتصادها .

أما بالنسبة للدول النامية والمتخلفة فقد ظهر التخطيط فيهـــا مقارنا لعملية التنمية ، فانه بعد أن نالت هذه الدول استقلالها السياســـى - وقد كان معظمها يقع تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى - وجدت حكومات هـذه الدول أن بلدانها تتردى فى حالة شديدة من الفقر والتخلف ، فجعلت هـذه الحكومات من مسألة التنمية الاقتصادية أهـم هدف لها ، ومن أسلـــوب تخطيط التنمية أهم طريق للاسراع بعملية التنمية ورفع معدلات النمو الاقتصادى[1]

(١) د . عبد الحميد محمد القاضى ، مقدمة فى التنمية والتخطيط الاقتصـــادى : ٣٠٢ . د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ٦٤ ومابعدها .

مفهـــوم التخطيـــط :-

تتعدد تعريفات التخطيط بقدر تعدد أنواعه المعمول بها في الأنظمة الاقتصادية السائدة ، ذلك لأنه لا يوجد نوع واحد من التخطيط متفق عليه ، بل هو عدة أساليب وأنواع تختلف باختلاف الفلسفات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للنظم الاقتصادية السائدة ، فانه بالرغم من ارتباط مفهوم التخطيط ابتداء بالنظم الاشتراكية ، الا أن النظم الحرة قد ابتكرت هي الأخرى أساليب للتخطيط تتفق مع فلسفتها الاقتصادية والاجتماعية التي تؤمن بها .

ومع اختلاف وتعدد أساليب وأنواع التخطيط (١) ، الا أنه يمكن التمييز هنا بين نوعين من أنواع التخطيط لهما ارتباط وثيق بموضوع حرية السوق وتدخل الدولة ، الأول يعتمد على أسلوب التحكم المركزي ، والتخطيط الشامل لجميع الفاعليات الاقتصادية ، مؤكدا على ناحية السيطرة والرقابة

---

(١) تتعدد أنواع التخطيط بحسب تعدد المعيار المستخدم في التفرقة ، فمن حيث معيار الشمول هناك التخطيط الشامل لجميع فروع الاقتصاد في مقابل التخطيط الجزئي الذي يستهدف فرعا من فروع الاقتصاد . وهناك التخطيط الوظيفي في مقابل التخطيط التركيبي أو الهيكلي ، يهدف النوع الأول الى الابقاء على الاطار الاقتصادي والاجتماعي القائم بينما يهدف النوع الثاني الى احداث تغييرات جذرية في تركيب الاقتصاد . ومن حيث السيطرة والرقابة هناك التخطيط الاختياري في مقابل التخطيط الالزامي المركزي ، ومن حيث النطاق الجغرافي هناك التخطيط القومي في مقابل التخطيط الاقليمي ، وهناك التخطيط الرأسي والتخطيط الأفقي والتخطيط من القمة الى القاعدة أو من القاعدة الى القمة ، والتخطيط طويل المدى ومتوسط المدى وقصير المدى . . انظر تفصيل هذه الأنواع وغيرها : د . عبد الحميد القاضي ، مقدمة في التنمية والتخطيط الاقتصادي : ٣١١ ومابعدها . د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادي : ٨٧ ومابعدها . د . أحمد الصباب ، التخطيط والتنمية الاقتصادية : ٣٦ ومابعدها

دون الالتفات لعمل السوق الحرة . والثاني يعتمد على قوى السوق والمبادرة الفردية وحافز الربح ، وينظر الى التخطيط على أنه أسلوب محايد بالنسبة الى السلطة والحرية [١] . وفيما يلي سيتم التعريف بهذين النوعين من أنواع التخطيط :

(أ) التخطيط المركزي الالزامي :

يمثل هذا النوع من التخطيط الطابع العام لأسلوب التخطيط في الدول الاشتراكية ، حيث تسود الملكية العامة لأدوات الانتاج ، وحيث تعد الخطط الاقتصادية وتنفذ وتراقب مركزيا . ويتصف هذا النوع من التخطيط بشموله لجميع نواحي النشاط الاقتصادي ، حيث تتطرق الخطة لتنظيم أدق التفاصيل في النشاط الاقتصادي ، وذلك بأن تقوم السلطة ممثلة في هيئة التخطيط المركزية بتحديد مجموعة الأهداف التي يراد للخطة الاقتصادية أن تحققها ، وتقوم بحصر جميع الموارد المتوفرة ، وتوزيع الاستثمارات على قطاعات الاقتصاد المختلفة وتحديد معدل نمو كل قطاع من هذه القطاعات ، وتحديد كمية انتاج كل قطاع ونفقة هذا الانتاج وسعره والموارد التي يحتاج اليها [٢] . . . ثم تصدر بذلك خطة عامة تقرها السلطة السياسية وتلتزم كافة فروع الاقتصاد بتنفيذها .

وأسلوب التخطيط المركزي الالزامي هذا يعني أن سير النشاط الاقتصادي لم يعد متوقفا على قرارات آلاف الوحدات الانتاجية والاستهلاكية بل أصبحت الأوامر والتوجيهات المركزية تحل محل قوى السوق في تسيير النشاط الاقتصادي وتوجيهه وتوزيع الموارد بين كافة فروع الانتاج

---

(١) ادوارد ماسون ، التخطيط الاقتصادي ، ترجمة : عبد العزيز الدلي : ٩٨ .
(٢) د . علي لطفي ، التخطيط الاقتصادي : ٤٠ .

المختلفة (١) . وبالتالى فان هذا الأسلوب لا مجال فيه للمبادرة الفردية اذا أنه يستلزم وجود قطاع عام قوى ودرجة من التدخل فى النشاط الاقتصادى تتعارض مع قبول المشروع الفردى . (٢)

(ب) التخطيط الاختيارى اللامركزى :

يعتبر التخطيط الاختيارى اللامركزى هو الطابع العام للتخطيط فى دول النظام الحر . والمقصود باللامركزية هنا هو عدم مركزية ادارة الاقتصاد وتنفيذ الخطط . وليس المقصود عدم مركزية اعداد الخطة فان الأولى فى مسألة اعداد الخطة أن تتولاها هيئة مركزية فنية تتوفر لديها البيانات الكافية ،أما تنفيذ الخطة فيمكن أن يكون مركزيا أو غير مركزى .

والصفة الرئيسية للتخطيط فى الأنظمة الحرة هى أنه تخطيط اختيارى ،بمعنى أنه يعتمد على تغليب أسلوب الرقابة والتوجيه غير المباشر عن طريق قوى السوق على أسلوب التوجيه المباشر عن طريق التحكم المركزى فالخطط الاقتصادية فى دول النظام الحر تظهر فى الغالب خلال ميزانيات هذه الدول ومن خلال السياسات الاقتصادية التى تتبعها للوصول الى الأهداف الاقتصادية المرجوة كالتوظف الكامل وتوجيه الموارد

---

(١) هذا لا يعنى أن الاقتصاديات المخططة مركزيا استطاعت الاستغناء عن جهاز السوق تماما بل مازالت هذه الاقتصاديات تسترشد بقوى السوق بل ان التوجه الحالى لدى اقتصاديات الدول الاشتراكية المتقدمة هو التوسع فى الاسترشاد بنظام السوق ،الا أن هذا الاسترشاد لم يصل الى درجة تغليب قوى السوق على القرارات المركزية . انظر: د . أحمد جامع ،الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ،مجلة مصر المعاصرة ،عدد ٣٣٨ سنة ١٩٦٩م ص ٨٥٢ .

(٢) د . جلال أمين ،مقدمة الى الاشتراكية : ٢١٧ . د . عمرو محى الدين التخطيط الاقتصادى : ٢٦ .

الى الانتاج المستهدف تشجيعه ، وحسن استخدام الموارد ، والتوزيع العادل للدخول ونحو ذلك . (١)

وقد اختارت دول النظام الحر أسلوب التخطيط الاختيارى عن طريق قوى السوق (٢) لعدم تناقضه مع المبادىء الرئيسية للاقتصاد الحر ، والتى تأتى فى مقدمتها المحافظة على الحرية الاقتصادية للأفراد كالملكية الخاصة والمشروع الخاص ، وأيضا لأن هذا النوع من التخطيط يعتمد على قوى السوق فى توجيه النشاط الاقتصادى ، وبالتالى يعتبر هذا النوع من التخطيط مكملا ومصححاً لعمل السوق وليس بديلا عنه كما هو الحال فى التخطيط المركزى فى الأنظمة الاشتراكية . (٣)

---

(١) د . عبد المنعم البيه وزملاؤه ، الاشتراكية العربية : ١٩٥ .

(٢) قد أنكر بعضهم وجود التخطيط الاختيارى الذى يعتمد على نظام السوق ، وذكر أن التخطيط ماهو الا بديل لنظام السوق ، ولا يعمل التخطيط مع السوق معا ، فان من الصفات الرئيسية للتخطيط الشمولى حيث يرمى التخطيط الى بناء مجتمع اشتراكى تسود فيه الملكية الجماعية لوسائل الانتاج . . انظر : د . عمرو محيى الدين التخطيط الاقتصادى : ٢٩ ، ٣٠ . ومن قوله : " . . وهكذا نرى أنه نتيجة لتشابك وترابط جميع المتغيرات الاقتصادية لا يمكن ولا يصح أن يقتصر التخطيط على متغير أو مظهر من مظاهر الاقتصاد القومى دون باقى المتغيرات ، والا انتفت عنه صفة الشمول ، وانتفى عن تلك السياسة صفة التخطيط " . المصدر نفسه ص ٣٥ . الا أن هذا لا يمنع من القول بأنه قد وجدت عدة أساليب للتخطيط تتمشى مع الأنظمة الحرة وقوى السوق ، والتخطيط ماهو الا أسلوب علمى اقتصادى لا يرتبط بنوع النظام الذى يعمل فيه ، والخلاف على المصطلح خلاف لفظى لا طائل تحته .

(٣) د . سلوى سليمان ، السياسة الاقتصادية : ٣٣ ، ٣٤ .

ويوجد للتخطيط الاختيارى عدة أساليب وتطبيقات ، يمكن أن نذكر منها هنا على سبيل المثال مايلى :ـ[1]

(١) التخطيط التصحيحى أو التقويمى :ـ

وهذا النوع من التخطيط يعمل ضد الدورات الاقتصادية ويستهدف تصحيح الاتجاهات السيئة التى تطرأ على سير النشاط الاقتصادى الحر بظهور موجات الكساد أو التضخم ، فتعمل الدولة اذا مالاح لها بوادر الاختلال ومن خلال السياسات المالية والنقدية ونحوها ، على أن تتفادى هذا الاختلال وتحافظ على سير النشاط الاقتصادى بدون اختلالات ما أمكن .

وقد عمدت دول النظام الحر عقب الحرب العالمية الثانية الى تطبيق الأساليب التى أرشد اليها الاقتصادى الشهير «كينز» لتصحيح هذه الدورات ، كما عملت على تحديثها وتطويرها خلال الفترة السابقة

(٢) التخطيط للتنمية :ـ

وهذا النوع من التخطيط لا يقتصر على مجرد تصحيح الاختلالات الطارئة على سير النشاط الاقتصادى بل يكون هدفه الرئيسى التعجيل بعملية التنمية الاقتصادية .

وهذا النوع من التخطيط قد يقتصر على بعض القطاعات الاقتصادية التى يراد تنميتها كالزراعة أو الصناعة أو التجارة الخارجية ونحو ذلك . الا أن ترابط قطاعات الاقتصاد المختلفة ببعضها يجعل من الأولى الأخذ بأسلوب تخطيط التنمية الشامل لجميع القطاعات الاقتصادية . ونظرا لأن دول

(١) د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ١٠٦ ومابعدها .

النظـام الحر تعتمـد على مبدأ المشروع الفردى والسوق الحرة ، لـــذا فان هذا النوع من التخطيط الشامل يبقى فى اطار التوجيه الاختيارى أو مـا يسمى " بالتخطيط التأشيرى " حيث تهدف الخطة ابتداء الى ارشـاد المنظمين ومعاونتهم على معرفة امكانيات الانتاج فى فروع الاقتصاد المختلفة مع السماح بالتدخل فى حرية السوق بما لا يؤثر مباشرة على جوهر حرية الأفراد ، وذلك من خلال ماتنتهجه الدولة من سياسات اقتصادية مختلفة مالية ونقدية وتجارية وغيرها ، حيث تستطيع بواسطة هذه السياسات أن توجه الأفراد والمشروعات نحو تحقيق الأهداف المحددة فى الخطة ، ويمكن للدولة أن تتبع عدة أساليب كمنح الاعانات والمساعدات المالية والتسهيلات المختلفة لبعض قطاعات الاقتصاد التى تهدف الخطة الى نموها ، وكذا قد ترفع الدولة تكاليف بعض الاستثمارات الجديدة غير المستهدفة فى الخطة وزيادة الضرائب عليها ، وقد تتبع الدولة سياسة الضرائب الجمركية لحماية صناعة محلية ناشئة أو للحد من استهلاك سلعة ما ، وأيضا تعتمد الدولة على أسلوب التراخيص على الاستثمارات الجديدة أو تراخيص الاستيراد أو التصدير ونحو ذلك من الأساليب الممكنة والتى لا تؤدى الى هدم مبدأ الحرية الاقتصادية وحرية السوق .

××××××××××××××××××××××××

(٢) التخطيط فى النظام الاقتصادى الاسلامى :

تقدم فى المبحث السابق التمييز بين نوعين رئيسيين من أنواع التخطيط ،أحدهما تحكمى مركزى شامل تنعدم فى ظله المبادرة الفردية وحرية السوق ، والثانى اختيارى ارشادى يتم مسترشدا بقوى السوق دون المساس بجوهر الحرية الاقتصادية ، واذا أريد الحديث عن حكم العمل باسلوب تخطيط الاقتصاد فى الدولة الاسلامية فلا بد من معرفة أى أسلوب للتخطيط يراد العمل به ؟

فان أريد بالتخطيط ذلك النوع المركزى الشامل الذى عرفت تطبيقاته فى دول المعسكر الاشتراكى ، فهذا لا جدال فى امتناعه شرعا وعدم صحة العمل به فى ظل نظام اقتصادى اسلامى ، وذلك أن هذا النوع من التخطيط يقتضى أن تقوم الدولة بادارة الاقتصاد ادارة مركزية تلغى من خلالها الحرية الاقتصادية الفردية وحرية المشروع الخاص ونظام السوق ، وأن تتمكن الدولة من انشاء قطاع عام رئيسى مسيطر تتملك الدولة بموجبه جميع وسائل الانتاج ، مما يدعوها الى أن تنتهج أسلوب التأميم للقضاء على جميع الملكيات الفردية الصناعية والزراعية والتجارية وغيرها (١) وكل هذه الأسس التى بنى عليها أسلوب التخطيط التحكمى تعتبر مناقضة لمبادئ التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وذلك لما هو معلوم من أن الاسلام قد أباح الملكية الفردية لوسائل الانتاج وغيرها ، وأباح للأفراد التصرف فيما يملكون انتاجا واستهلاكا ، كما حرم الاسلام الاعتداء على الملكيات الشرعية والزم الدولة بصيانتها والمحافظة عليها (٢) والمحافظة على سوق حرة تتفاعل خلالها قوى العرض والطلب ، كل ذلك فى اطار تعاليم الاسلام

---

(١) انظر : د . على لطفى ، التخطيط الاقتصادى : ٤٠ ومابعدها . د . محمد مبارك حجير ، التخطيط الاقتصادى : ٦٠ ومابعدها .

(٢) انظر تفصيل هذه المبادئ خلال مبحث حرية الملك فيما يأتى ص (٥٢٤)

وقيمـــه وحد وده الشــرعية ، وبالتالى فانه يمتنع شرعا كل أسلوب للتخطيـــــط يتعارض مع هذه المباد ئ ويناقضها .

أما اذا أريد بالتخطيط أن تعمل الد ولة على تنسيق استخـــدام الموارد الاقتصـادية المتوفرة لديها ، وان تعمل جهدها للاسـراع بعمليـــة التنمية الاقتصادية ، بأن تعين مجموعة من الأهداف الكفيلة بالاسراع بعمليـة التنمية ، وتعين من الوسائل ما يكفى لبلوغ هذه الأهداف ، على ألا تتعـــارض هذه الوسائل مع مبادئ التشريع الاقتصادى الاسلامى ، والتى يأتى من أهمها في هذا المجال حق الأفراد فى التملك وفى التصرف فيما يملكون وحقهـم فـى التعاقد والتعامل فى سوق حرة ، ان أريد بالتخطيط مثل هذا النوع فهو ممـا لا جـدال فى اباحته شـرعا ، بل هو من ضمن الوظائف التى تلتزم الدولـــة فى الاســلام بتنفيذهـــا ، فقد تقدم أن الدولة فى الاسلام تضطلع بعـــدة وظائف اقتصـادية تأتى فى مقدمتها وظيفة الانفاق على رأس المال العــــام وتوفير وسائل التنمية والعمران [1] ، ويمكن للدولة حينئذ أن تتخذ عـــدة وسائل للوصول الى أهداف التنمية هذه . وهى وسائل ليست محددة فـــى الشرع بل يصح الاجتهاد لاستخراج الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الأهـــداف مع الابقاء على سير النشاط الاقتصادى فى اطاره الشرعى ، ويمكن الاستفـادة هنا من تجارب الآخرين التى لا تتناقض مع المبادئ الشرعية ، وذلك نحــــو التخطيط الاختيارى الذى يعتمد على قوى السوق ويعمل على توجيه نشـــاط الافراد الاقتصـادى الى تحقيق الأهداف المقصودة من خلال السياسات الاقتصاديـة التى تنتهجهـا الدولة ، فتعمل الدولة فى الاسلام من خلال السياســـات الاقتصـادية والشرعية على توجيه سير النشاط الاقتصادى نحو أهداف الخطـة المحددة . [2]

---

(١) انظر ماتقدم ، مبحث وظائف الدولة الاقتصادية : ص (٤٦)
(٢) انظر تفصيل السياسات الاقتصادية فى الاسلام لدى : د . محمد العفـر السياسات الاقتصادية فى الاسلام . د . محمد منذر القحف ، الاقتصاد الاسلامى : ٢٠١ - ٢١٢ .

وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن التخطيط فى الاسلام مطلب شرعى وأمر واجب على ولى الأمر أيا كانت صورته وأيا كان مداه ، فهو أعم من أن يكون مجرد توجيه أو تخطيط مباشر بخطط تفصيلية : " فاذا كان يكفى مجرد توجيه الاقتصاد القومى بطريقة غير مباشرة ، يكتفى الاسلام بهذا القدر من التدخل ، أما اذا كان العلاج الاقتصادى يستلزم نوعا من التدخل أبعد من النوع السابق فان الاسلام يقر مثل هذا النوع ، ويمكن أن يأخذ هذا النوع أى شكل من أشكال التخطيط ، مركزى أو لا مركزى وظيفى أو هيكلى ، الى آخر ما نعرفه من أشكال التخطيط [1]" وقد ذكروا أن اعطاء الدولة هذه السلطة الواسعة فى اختيار أسلوب التخطيط يثبت فى حالة وقوع الأمة فى تخلف اقتصادى لا سبيل الى اخراجها منه الا بالتخطيط ، ففى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " . . . والامام راع وهو مسئول عن رعيته ... " الحديث ، وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ـ أنه قال : " لو أن شاة عثرت على نهر الفرات

---

(١) د . رفعت العوضى ، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الاسلامى : ١٩٧ . وانظر : د . محمد منذر القحف ، الاقتصاد الاسلامى : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، حيث أشار الى أنه فى الظروف غير العادية أو مايسمى باقتصاديات الطوارئ كالحرب أو المجاعة أو التخلف الاقتصادى المزمن ، يمكن التفكير فى وسائل تُدْخِل تغييرات أساسية وحادة فى البنية الاقتصادية ، كالرقابة الكاملة على الانتاج والأسعار فى القطاع الخاص واعادة توزيع القوة العاملة على الأعمال بصورة قسرية ، واعادة توزيع الثروة ووسائل الانتاج بين الأفراد ، واعادة التوزيع الجغرافى للسكان ، والتأميم الدائم أو المؤقت لبعض أوجه النشاط الاقتصادى وغير ذلك من الوسائل . . وهذا هو المراد بالتخطيط الهيكلى الذى يهدف الى احداث تغييرات فى هيكل الاقتصاد القومى وايجاد نظام اقتصادى جديد ، ولا شك أن من أهم التغييرات التى يهدف هذا التخطيط الى ايجادها هى التغيير فى شكل الملكية بايجاد ملكية عامة وقطاع عام يقوم بالدور الأساسى فى عملية التنمية ، وهو بخلاف التخطيط الوظيفى أو ما يعرف بالتخطيط التوجيهى ، حيث يوجه الاقتصاد داخل اطار النظام الاقتصادى والاجتماعى السائد . انظر : د . على لطفى ، التخطيط الاقتصادى : ٢٦ ، ٢٧ .

لسئلت عنها " (١) وإذا كان ملايين المسلمين يموتون جوعا بسبب التخلف الاقتصادى فلا بد من تخلية الطريق أمام الامام ليستخدم أى نوع من أنواع التخطيط من أجل أن يسرع بعملية التنمية وينقذ البلد من حالة التخلف الذى هى فيه ويدرأ عن نفسه المسئولية أمام الله . (٢)

ويمكن القول هنا ان الامام مسئول عن رعيته حقا ، وأنه يدخل ضمن هذه المسئولية العمل على تنمية اقتصاد البلد والاسراع بهذا النمو سواء أكان البلد فى حالة تخلف اقتصادى أم لم يكن كذلك ، الا أن مطلب التنمية هذا لا يستلزم حتما أن يتبع الامام طرق التخطيط التحكمية المركزية والتى تنعدم من خلالها حقوق الأفراد وحرياتهم ، حيث تدير الدولة كامل النشاط الاقتصادى ، ويساق الأفراد الى الأعمال بلا اختيار منهم وتلغى جميع ملكيات الأفراد لوسائل الانتاج أو نحوها ، فهذا النوع من التخطيط ليس هو الطريق الوحيد للتنمية أو اخراج البلاد من حالة التخلف التى هى فيه . بل وليس هو كذلك الطريق الأسرع أو الأسلم والأولى فقد ثبت أن مثل هذه الطرق المركزية لادارة الاقتصاد لا تخلو من كثير من العيوب الرئيسية ، والتى يأتى فى مقدمتها القضاء على الحافز الفردى لدى المنظمين وكذا القضاء على حرية اختيار العمل لدى مجموع الأفراد مما يجعل من هؤلاء جميعا مجرد موظفين لدى الدولة فتضعف لديهم الرغبة فى الابتكار ومواصلة الاجتهاد فينخفض مستوى الانتاج وتقل كفاءة العمل والطرق المبتكرة لاشباع الحاجات ، وأيضا فان الادارة المركزية

---

(١) ان صح هذا الأثر عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فانه لا يدل على أكثر من ورع عمر - رضى الله عنه - وشدة خوفه من الله وشدة رفقه وحدبه على الرعية ، لا انه سوف يسأل حتما عن تعثر شاة على نهر الفرات ، والا فما أكثر الشياه التى تتعثر كل يوم على نهر الفرات وغيره ، ولم نسمع أن عمر - رضى الله عنه - أو غيره من أئمة المسلمين قام بتسهيل طرق الشياه على نهر الفرات أو غير الفرات من أرض الاسلام الواسعة
(٢) د . رفعت العوضى ، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الاسلامى : ١٩٧ .

للاقتصاد تجعل من التعقيد المكتبى والروتين الحكومى عائقا فى سبيل سرعةالانجاز ، وحسن الادارة ، هذا بالاضافة الى ما يصاحب وضع الخطة وتنفيذها من مشاكل عديدة تجعل من الصعب بل من المستحيل تنفيذ الخطة بدقة وعلى الصورة التى أرادها المخططون وذلك لصعوبة جمع المعلومات والبيانات الكافية لوضع خطة اقتصادية شاملة لجميع الأنشطة الاقتصادية ، وصعوبة تكوين جهاز فنى قادر على التنبؤ بسير النشاط الاقتصادى والتنبوء بالحاجات الحقيقية للأفراد فى فترة معينة ، وصعوبة تكوين جهاز فنى قادر على التنفيذ والمتابعة فى كافة الوحدات الاقتصادية واذا فرض توفر مثل هذه الأجهزة الفنية التى يعتبر توفرها شرطا فى نجاح أى خطة (١) ، فان هذا يعنى وجود عدد ضخم من الخبراء والعاملين والفنيين ، الموظفين لدى الدولة والذين لم تكن الحاجة اليهم موجودة لولا العمل بخطة مركزية شاملة ، وأخيرا فانه فى ظل غياب جهاز الأسعار وقوى السوق يصعب ترشيد النشاط الاقتصادى . اذ أن احتكار الدولة لوسائل الانتاج وتخطيطها للأسعار مركزيا قد يؤدى الى سلوك نشاط اقتصادى غير رشيد ،أو الى اسراف استخدام بعض الموارد . (٢)

واذا تبين هذا كله من عيوب التخطيط المركزى الشامل بالاضافة الى مايستلزمه من مناقضة مبادىء التشريع الاقتصادى الاسلامى ،علمنا أنه ليس هو الطريق الصحيح ولا الأسلم ولا الأولى لتنمية اقتصاد بلدان العالم الاسلامى . وبالتالى فانه لا يصح تعميم القول بأن من حق الامام فى الدولة الاسلامية فى حالة التخلف الاقتصادى أن يسلك باقتصاد

---

(١) يعتبر توفر هذه الأجهزة شرطا ضروريا لنجاح أى خطة شاملة . انظر : د . عمرو محى الدين ، التخطيط الاقتصادى : ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) انظر : د . سلوى سليمان ، السياسة الاقتصادية : ٦٠ ، ٦١ . د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ١٢١ ومابعدها .

البلد الطريق الذى يختار مادام أن هدفه الرئيسى هو العمل على تنمية اقتصاد البلد ، لأن مثل هذا التعميم يؤدى الى اباحة كثير من المناهج غير الاسلامية ، والتى تتعارض مع مبادىء المنهج الاسلامى وتفصيلاته ، والتى جرى العمل بها منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وحتى الوقت الحاضر ، وقد تعرضت الأمة الاسلامية خلال هذه الفترة لكثير من حالات الضعف الاقتصادى والمجاعات والاوبئة والحروب ، كل هذه الاسباب لم تدع فقهاء المسلمين الى القول بان من حق الامام العمل على تجاوز هذه الازمات باسلوب تدخلى قسرى او بأى اسلوب يشاء دون مراعاة لقواعد التشريع الاسلامى .

واذا أريد للدول الاسلامية فى الوقت الحاضر أن تقضى على حالة التخلف الاقتصادى وأن تنهض باقتصادياتها وتسرع بعملية التنمية ، فان بمقدورها أن تفعل هذا على ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ، باختيار الاساليب التى تتفق مع نظرة الاسلام لسير النشاط الاقتصادى مسترشده بعدة مبادىء رئيسية من أهمها :-

(١) العمل أولا على تطبيق شريعة الاسلام فى كافة جوانب الحياة دون تمييز ، فان الاسلام كل لا يتجزأ ونظام متكامل لا يمكن فصل الناحية الاقتصادية فيه عن بقية جوانب الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، والاخذ ببعض تشريعاته وترك البعض يعنى تشويه نظام الاسلام ومسخ صورته وتعطيل قوانينه عن العمل . وبالتالى فان على أى دولة مسلمة ترغب صادقة فى تنمية اقتصادها ورفع شأن أبنائها ، أن تعمل أولا على تطبيق حكم الله فى كافة جوانب الحياة .

(٢) من أهم وظائف الدولة الاسلامية - بعد تطبيق شريعة الله على أرضه - هى حفظ أمن الدولة الاسلامية داخليا وخارجيا ، فقد

قرر الفقهاء أن هذه الوظيفة من أهم الوظائف التى يلزم الدولة فى الاسلام الاضطلاع بها ، فتتفرغ الدولة لاعداد الجيوش الكفيلة بنشر دعوة الاسلام وحماية أرضه ومقدساته وتحسن تسليحها وتدريبها كما تتفرغ الدولة لحفظ الامن داخل الدولة فتقيم المحاكم وتنصب القضاة وتنفذ الحدود وتردع المجرمين وتصون الاموال المحترمة ، حتى يأمن كل فرد على نفسه وعرضه وماله . وأهمية هذه الوظيفة لاتقتصر على مجرد استقرار البلد أمنيا وسياسيا بل هى تتعداها الى مسألة التنمية الاقتصادية نفسها ، فانه متى أمن الناس على أموالهم وعلى حركتهم فى الحياة انساقوا فى كافة جوانب الحياة بمحض اراداتهم بحفزهم الى ذلك ماجبلوا عليه من غرائز فطرية ، ويدفعهم اليه مااستقر لديهم من أن ثمرة جهدهم المباح عائدة اليهم .

(٣) أن الدولة وهى تضطلع بوظيفتها الاقتصادية يجب أن يكون عملها فى اطار المنهج الاقتصادى الاسلامى وباسترشاد من تعاليمه دون أن يكون همها هو اقتفاء آثار الآخرين وتطبيق مناهجهم كما هى دون تبصر - حتى وان ثبت نجاح هذه المناهج لدى أصحابها - فان للأمة الاسلامية تشريعها ومباءها وعقائدها وظروفها الخاصة بها ، والتى تجعل من تطبيق أى أسلوب يتعارض معها عملا بنقض هذه المبادئ وسبيلا لالحاق الضرر بالأمة الاسلامية دونما جدوى ، وقد رأينا كثيرا من حكومات الدول الاسلامية فى الوقت الحاضر وقد جعلوا من بلادهم حقول تجارب لأفكار الأمم من الشرق والغرب ، دون أن تثمر هذه التجارب - مع طول الوقت - عن شيء ذى بال . وبالتالى فان على الحكومة المسلمة - وهى تعمل مخلصة على تنمية بلادها - أن تجعل فى اعتبارها أثناء استفادتها من تجارب الآخرين الا تتعارض هذه التجارب مع

عقائد أبنائهـا والمبادىء التى آمنوا بها ورسخت فى أذهانهم حتى يتقبل الأفراد هذه الأساليب ويعملون على انجاحها .

(٤) أن التنمية الاقتصادية لأى أمة كانت تحتاج الى تضافر جهد الدولة مع جهد جميع الأفراد ، وليست التنمية وظيفة حكومية ، تستطيع الدولة وحدها أن تتحمل جميع أعبائها . وعليه فانه لا بد من توزيع الاختصاص بين الحكومة والأفراد ، فتتحمل الدولة ما هو من شأنها وماهى أقدر على تنفيذه من الأفراد ، ويتحمل الأفراد ماهو من شأنهم وماهم أقدر على تنفيذه من الدولة .

وهنا يثور سؤال عن حجم دور الدولة الاسلامية فى عملية التنمية ، وعن النشاطات الاقتصادية التى تختص بها الدولة الاسلامية والنشاطات التى يختص بها الأفراد .

من الناحية الاقتصادية لا يوجد اتفاق على حدود جهد الدولة فى عملية التنمية وحدود جهد الأفراد ، فكما أثبتت التجارب نجاح عملية التنمية التلقائية التى يقوم الأفراد بالدور الأساسى فيها ، والتى صاحبت التطور الاقتصادى فى أوروبا والولايات المتحدة خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، كذلك أثبتت التجارب أن التنمية المخططة التى تقوم الدولة فيها بالجهد الرئيسى أو الجهد الكامل يمكن أن تحقق هى الأخرى بعض النجاح ، كما هو الحال فى التجربة الاشتراكية فى دولة الاتحاد الروسى ودول شرق أوروبا[1] . وكذا يمكن القول بأن الفشل قد لحق كثيرا من تجارب التنمية التلقائية أو

---

(١) حققت التجربة الروسية مثلا نجاحا فى مجال القطاع الحربى والصناعى ، الا أن هذا النجاح كان على حساب القطاع الزراعى وقطاع الخدمات ، وأيضا هو نجاح محدود يهتم بجانب الكم أكثر من اهتمامه بالكيف . انظر : د. عاطف السيد ، دراسات فى التنمية الاقتصادية : ١٧٠ ومابعدها . أما فى دول شرق أوروبا فان النجاح المحدود الذى حققته هذه الدول لا يقارن بنجاح دول غرب أوروبا فى الفترة نفسها .

التنمية المخططة فى كثير من دول العالم ، وفى هذا يقول بعضهم : " . . . ان مجرد الملاحظة العابرة لمجرى الحوادث يشير الى عدم ارتباط أو الى قليل من الارتباط بين درجة تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية ومعدل النمو الاقتصادى . ففى أوروبة الغربية نجد مايسمى ب(معجزة المانية) - التى يدعى بعضهم بأن الفضل الاكبر فيها يعود الى اطلاق الحرية للمبادأة الفردية - تسير جنبا الى جنب مع التطور الاقتصادى المرموق فى النرويج التى أخذت بنظام الاقتصاد الموجه ، ان بلاد أوربة بوجه عام - التى تهتم حكومتها بالحياة الاقتصادية اهتماما أكثر مما يعتبر مناسبا على هذا الجانب من المحيط الأطلسى (أمريكا) - عرفت منذ الحرب معدلا من الزيادة فى الدخل القومى أسرع نوعا مما حققته الولايات المتحدة الأمريكية وكندا [1] ، أما فى أمريكة اللاتينية حيث من بين جميع البلاد المتخلفة النمو غير الشيوعية كان الاعتماد على المشاريع الفردية قويا نجد أن معدلات النمو الفائقة السرعة التى حققتها بعض البلاد هناك كالمكسيك وكولمبية ، لا تتجاوز ما حققته البلاد التى تعيش فى حالة ركود اقتصادى . وفى بلاد آسية الجنوبية التى أقبلت منذ استقلالها على مبدأ التخطيط القومى اقبالا حماسيا ، نجد ازاء النجاح النسبى الذى أصابته الهند ، كلا من بورمة وأندونسية وسيلان تفشل حتى فى الوصول الى مستوى متوسط الدخل الفردى كما كان قبل الحرب ، والحالة أكثر تشويشا بالنسبة لبلاد ما وراء الستار الحديدى ، ونظرا لما تقدمه من صور مختلطة .

ان التأمل فى تاريخ التطورات الاقتصادية الحديثة فى مختلف أنحاء العالم يوحى للمرء بأن درجة كبيرة من اسهام الحكومة فى الحياة

---

(١) قد يختلف الأمر فى الوقت الحاضر ، حيث تسجل دول شمال أمريكا معدلات نمو أفضل من كثير من دول أوربة الغربية .

الاقتصادية يمكن أن ترافق حالتي التطور والركود . وتظهر شكوك قوية فيما يتعلق بوجود علاقة مثلى بين الحكومة والمشاريع الخاصة ،علاقة لا تتغير مع مرحلة النمو الاقتصادى ، وتقاليد الادارة العامة والخاصة ، والمؤسسات الاجتماعية والثقافية القائمة فى البلاد المشار اليها ، فاستراتيجية التنمية الاقتصادية الملائمة لبورتريكو مثلا قد تفشل فشلا ذريعا فى بورمة والدور المخصص للحكومة في التنمية الاقتصادية فى العراق قد يكون غير مناسب بتاتا لبلد مثل بيرو " (١) .

وبالتالى فان نجاح تطبيق أى أسلوب للتنمية فى بلد ما ، لا يعنى أن هذا الأسلوب هو الأسلوب الأمثل ، فقد يرافق الفشل تطبيق هذا الأسلوب فى بلد آخر . وفى بلدان العالم الاسلامى لا يصح النظر لمجرد نسبةالنجاح أو الفشل التى حققتها أساليب التنمية هنا وهناك بل لا بد من النظر فى كافة جوانب العمل والتنفيذ التى تصاحب تطبيق هذه الأساليب ، ومعرفة مدى مطابقتها لقواعد التشريع الاقتصادىالاسلامى فالنجاح الذى حققتة التجربة الروسية مثلا لا يعنى صحة الأخذ عن هذه التجربة والاستفادة من تطبيقاتها ، وذلك لما رافق تطبيق هذه التجربة من أساليب تعسف وهضم لحقوق الأفراد ، مع فلسفة عامة لفهم الحياة تتناقض مع مبادىء العقل والشرع .

وقد ثبت هذا من خلال التطبيق العملى فى دول العالم الاسلامى فقد حاولت بعض هذه الدول فى أفريقيا وآسيا الاستفادة من هذه التجربة وعملت جاهدة على توسيع دور الدولة فى ادارة المشاريع وتوسعت فى انشاء قطاع عام ألقت العبء عليه كاملا فى عملية التنمية ، الا أن هذه التجارب قد منيت بالفشل أو بنجاح لا يذكر ، مما حدا بعضها الى التخلى عن سياسة التوسع فى القطاع العام . وهذا يثبت ما تقدم قوله من أن التنمية

---

(١) ادوارد ماسون ، التخطيط الاقتصادى ، ترجمة : عبد الغنى الدلى : ٢٧ ، ٢٨ .

يجب أن تتم فى اطار العقيدة التى يؤمن بها الأفراد ويلتزمون بها فى سلوكهم وكافة جوانب حياتهم ، والتشريع الاسلامى لم يعرف هذا النوع من الدور التوسعى التحكمى للدولة الذى تنعدم من خلاله حقوق الأفراد وحرياتهم ، وبالتالى فان تطبيق هذه الأساليب يعنى ايجاد تناقض بين ما آمن به الأفراد من عقيدة وشريعة وبين أساليب التنمية هذه ، فلا يقبل الأفراد على عملية التنمية برغبة صادقة وينعدم التعاون بين الدولة والأفراد ، ومالم يقبل الأفراد على عملية التنمية كعقيدة راسخة ورغبة صادقة ، ومالم يتم التعاون بين الدولة والأفراد ، فان أى أسلوب للتنمية مآله الفشل ، حيث ينقلب الحال الى فوضى والجهد والمال الى ضياع . (١)

اذا ثبت هذا وعلم منه فشل الدور التوسعى للدولة فى عملية التنمية فى الدول الاسلامية على النحو الذى سبق ذكره فانه يمكن القول ان مشاركة الدولة فى الاسلام فى عملية التنمية يجب أن يكون فى حدود التشريع الاقتصادى الاسلامى والوظائف الاقتصادية التى أقرها الشرع(٢) ، وقد ذكر الفقهاء أن أهم دور للدولة فى عملية التنمية هو الانفاق على رأس المال العام المادى والاجتماعى ، فتنفق الدولة على التعليم والصحة والتدريب والنقل والموانئ ... الخ حتى تتمكن من انشاء قاعدة رئيسية لأى جهد تنموى ، تعمل الى جانب القواعد الرئيسية التى سبقت الاشارة اليها من تحكيم كتاب الله واحلال الأمن .

فاذا ما قامت الدولة بدورها الرئيسى هذا فان العبء الأكبر فى عملية التنمية فى الاسلام يقع على كاهل الأفراد ، وعليهم حينئذ اكمال

---

(١) د . عاطف السيد ، دراسات فى التنمية الاقتصادية : ٢٠٧ .
(٢) انظر : مبحث وظائف الدولة الاقتصادية فيما تقدم ص (٤٢)

الدور الذى بدأته الدولة ، فالصناعة سواء أكانت استهلاكية أم غيرها ، والزراعة وكذا التجارة وغيرها كل هذه الأمور قد جعلها الاسلام من اختصاص الأفراد لا من اختصاص الحكومة ، فقد كلف الشرع الأفراد القادرين على سد حاجة المسلمين من هذه الأمور ، وجعلها فرضا كفائيا على المجموع ، اذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقين وان تركه الجميع أثموا ، فلم يجعل الاسلام هذه الأمور فرضا على الدولة ، فليس من شأن الدولة فى الاسلام أن تنشىء المصانع وتديرها ، وأن تتولى أمور التجارات ونحو ذلك ، بل لقد كره الفقهاء مثل هذا الدور للدولة واعتبروه خروجا عن دائرة اختصاصها . (١)

(٥) فاذا ما علم دور الدولة ودور الفرد فى عملية التنمية فى التشريع الاسلامى ، فانه يمكن أن يسأل حينئذ عن أسلوب التخطيط الملائم الذى يصح العمل به فى ظل النظام الاقتصادى الاسلامى .

والجواب عن هذا السؤال هو أن تخطيط الاقتصاد فى الاسلام قد يختص بالقطاع العام وقد يختص بالقطاع الخاص . فبالنسبة للقطاع العام فقد تقدم القول بأن من أهم وظائف الدولة الاقتصادية انشاء رأس مال عام مادى واجتماعى ، ولا شك أن الدولة تحتاج الى أموال كافية لانشاء رأس المال العام هذا قد لا تفى بها المصادر المعروفة كالجزية والعشور ونحوها ، وبالتالى فقد تقدم القول بترجيح الرأى القائل بأن من حق الدولة فى الاسلام أن تستأثر بالثروات الطبيعية المتوفرة لديها ، كالبترول والمعادن والغابات والمياه ونحوها ، وبالتالى سيتكون لدى الدولة المسلمة قطاع عام لا بأس به ، ويمكن للدولة حينئذ أن تدير هذا القطاع بنفسها أو بواسطة غيرها ، ادارة مركزية أو غير

---

(١) انظر ما تقدم ص (٣٤٢)

مركزيـة ، وأن تتخـذ من الأساليب أى أسلوب ترى أنه يؤدى الى حسـن استغلال هذه الموارد وحسن ادارتها والاستفادة منها . وكذا من حيث الانفاق على المرافق العامة ، فان الدولة يمكنها أن تضع البرامج والخطط وتحدد معدلات نمو كل مرفق من هذه المرافق بحسب ما تراه من المصلحة العامة ، دون أن تتقيد فى كل ذلك بأسلوب محدد أو منهج معين سوى ما تراه من تحقيق المصلحة العامة .

أما بالنسبة للقطاع الخاص ـ وقد تقدم القول بأنه يتحمل الدور الرئيسى فى عملية التنمية ـ فان تخطيط هذا القطاع ودور الدولة فيه يمكن النظر له من خلال النقاط التالية :

(أ) أن تعمل الدولة على تسهيل عمل هذا القطاع حتى يتحمل الأفراد المسئولية التى ألقاها الشرع عليهم دون عائق ، فتمتنع الدولة عنه كل ما من شأنه الاضرار بعمل هذا القطاع ، وكذا تعمل على تطوير رأس المال العام وتنفق على التدريب والأبحاث والدراسات العلمية ونحو ذلك . مما يساعد على تسهيل عمل هذا القطاع .

(ب) قد يحجم هذا القطاع عن الدخول فى بعض الأعمال أو الصناعات بسبب ضعف العائد منها ، أو بسبب ارتفاع تكاليف انشائها مثلا وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على تشجيع القطاع الخاص للدخول فى هذه الأعمال بمنح الاعانات ونحوها من التسهيلات الكافية فان رأت الدولة عجز القطاع الخاص عن الدخول فى مثل هذه الأعمال فانه يمكنها حينئذ أن تتولى انشاء هذه الصناعات أو نحوها ، على أن تتخلى الدولة عن الدخول فى مثل هذه الأعمال متى رأت قدرة القطاع الخاص على القيام بها وادارتها .

(جـ) قد تقتضى المصلحة وضع بعض الصناعات تحت المراقبة التامة

كصناعة الأسلحة والصناعات الحربية مثلا ، فيمكن للدولة حينئذ أن تتولى وحدها انشاء وادارة مثل هذه الصناعات ، كما يمكنها أن تترك انشاءها للأفراد والمؤسسات على أن تكون تحت المراقبة التامة من حيث الانتاج والبيع والتصدير ونحو ذلك ، من أجل صيانة أمن البلاد ، والمحافظة على استقرارها .

(د) وفيما عدا ذلك من نشاطات الأفراد المختلفة فان الدولة يمكنها أن توجه سير هذه النشاطات لتحقيق المصالح العامة ، وفي اطار المحافظة على المبادئ الرئيسية التى أقرها الشرع كمبدأ المحافظة على المبادرة الفردية ومبدأ المحافظة على حرية السوق فيمكن الدولة حينئذ أن تحصر الموارد المتاحة لديها وتحدد الأهداف الرئيسية التى تطمع الى تحقيقها وتضع الخطط الكفيلة لتحقيق هذه الأهداف ، ويمكنها حينئذ أن تتبع سياسات التوجيه والارشاد والتشجيع ومنح الحوافز ، ونحو ذلك من السياسات المباحة المالية والنقدية والتجارية وغيرها مما لا ينحصر مما عرف أو مما يمكن التعرف عليه مستقبلا . (١)

(هـ) هذا كله فى حالة الظروف العادية ، أما فى حالة الظروف الطارئة الضرورية ، فان الدولة يمكنها حينئذ أن تنفذ من السياسات الاقتصادية مايكفى لتجاوز هذه الظروف مع مراعاة قواعد التشريع الاسلامى ، ففى حالة الحرب مثلا يمكن الدولة أن توجه الاقتصاد نحو الحرب حتى تتمكن من كسبها ، وكذا فى حالة المجاعات حيث تعمل الدولة بكافة

---

(١) انظر مبحث السياسات الاقتصادية فى الاسلام عند . د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام . د . محمد منذر القحف الاقتصاد الاسلامى : ٢٠١ - ٢١٢ .

جهدها وجهد الأفراد القادرين على سد حاجة المحتاجين ، وفي قصة يوسف عليه السلام التي ذكرها القرآن أبلغ دليل على مثل هذا ، يقول الامام الجصاص : " وفيما قص الله تعالى علينا من قصة يوسف وحفظه للأطعمة في سني الجدب وقسمته على الناس بقدر الحاجة دلالة على أن على الأئمة في كل عصر أن يفعلوا مثل ذلك اذا خافوا هلاك الناس من القحط . (١)

(و) أن الدولة الاسلامية اذا ارتأت وضع خطة معينة للاقتصاد، فانه يلزمها حينئذ أن توفر الشروط الكافية لانجاح أي خطة اقتصادية ويأتي في مقدمة هذه الشروط توفر المعلومات والبيانات الاقتصادية الكافية لوضع خطة متكاملة وكذا توفر الجهاز الفني المؤهل لوضع الخطط وتنفيذها ، كما يلزم أن تكون أهداف الخطة أهدافا معقولة ، وفي حدود الامكانيات المالية والادارية المتوفرة لدى الدولة أو التي يمكنها الحصول عليها ، مع مراعاة التوازن المقبول بين نمو القطاعات الاقتصادية المختلفة ، وكذا التوازن بين الأقاليم الجغرافية للدولة ، مع توفير المناخ الاجتماعي المساعد على قبول الخطة وتنفيذها ، ونحو ذلك من الشروط والتي ان لم تتوفر كانت الخطة عائقا في سبيل التنمية بدل أن تكون دافعا لها ، يقول الدكتور عبد الرحمن يسرى : " .. باختصار شديد ، فان هناك مناخ اجتماعي / اقتصادي ملائم للتخطيط ، وظروف علمية وحضارية ضرورية لعملية التخطيط ، وان لم يتوافر هذا المناخ أو هذه الظروف ، فان عملية التنمية وما نتطلبه من تغيرات هيكلية يمكن أن تتعثر في البلدان التي تأخذ بهذا الأسلوب تماما أو بأكثر مما تتعثر فيه داخل البلدان المتخلفة التي تتبع نظام السوق الحرة دون توجيه " (٢)

---

(١) أحكام القرآن : ٣/١٧٦
(٢) التنمية الاقتصادية : ١٦٥ .

الفصل الثاني

حرية الملك في الإسلام

ويشتمل هذا الفصل على تمهيد وخمسة مباحث :

- المبحث الأول : تعريف الملك في الإسلام وبيان خصائصه .
- المبحث الثاني : مشروعية الملكية الفردية في الإسلام .
- المبحث الثالث : القيود الشرعية على حق الملكية في الإسلام .
- المبحث الرابع : حكم توظيف الأموال واستثمارها .
- المبحث الخامس : تدخل الدولة في الملكية الفردية (التأميم وتحديد الملكية)

الفصـــل الثـــانى : ـ حريـة الملك فى الاســـــلام :

تمهيــــــد :

تقـد م القول فى الفصـل الأول من هـذا الباب بأن الأصـــــل فـــى التشريع الاقتصاد ى الاســلامى هـو منح الأفراد حرية العـمل والانتاج والتعاقد مادام أنهـم لم يتجاوزوا حدود المباح ، كما أن الأصل فى التشريع الاقتصاد ى الاســلامى هـو العـمل على قيام سوق حرة يتنافس من خلالـها الأفراد فى تقديـم السلع والخد مات المباحـــة ، وتنشأ خلالـهـا الأسعـار على ضوء قوى العـــــرض والطلب ،د ون تد خـــل من قبل السلطة لابطـــال حرية السوق كالتسعيـــــر الجبرى مثـــــلا ،أو تد خـــل من قبل الأفــراد للتأثيـر على هـذه الحريــــة كالاحتكــار مثلا . (١)

فاذا تم التسليم بهـذا الأصـــل ومنح الأفراد حرية العـمل والانتـــاج والاجتهـاد لأنفسهـــم فى الكسب المباح ،فلابد أن يثمر هـذا العـمل لد يـهم عن ثروات وأموال تتكون لد يـهـــم ، وقد تتسع هـذه الثروات لد ى البعض توسـعا كبيرا .

والســؤال الذى يمكن طرحـــه هنا هـو : ما حكم هـذه الثروة فـــى الاســــلام؟ ،أو بمعنـــى آخـــر : ماحكم أصل التملك فى التشريع الاقتصـاد ى الاســلامى؟ . وما حكم تصرف الأفراد فى الملكيات المختصـــــة بهـــــم ؟ .
الجـــواب على هـذه الأســـئلة هـو موضوع هـذا الفصــــــل . . .

---

(١) أنظر تفصيل هـذه الأقوال ،وتفصيل الدور الذى يمكن أن تقـــــوم بــــه الدولة للمحافظة على هـذه الحرية ،ومراقبة النشاط الاقتصاد ى للأفـــراد وتنظيــــم النشــاط الاقتصــاد ى ،فى مباحـــث الفصـل الأول من هــذا البـــاب .

ويمكن القول هنا ان مسألة الملكية الفردية من أهم المسائل التى كثر فيها الخلاف والجدل ، ودارت حولها المناقشات العديدة فى المذاهب الفكرية المعاصرة . بل يمكن القول بأن انقسام النظم الاقتصادية المعاصرة الى رأسمالية واشتراكية - على اختلاف درجاتها - تقوم على عدة اعتبارات يأتى فى مقدمتها مسألة الملكية ، وملكية وسائل الانتاج بالذات ، وذلك من حيث مدى تصور كل نظام لحق الملكية من حيث طبيعته ووظيفته فى المجتمع ، والقيود التى يصح تقييده بها . فبينما منح النظام الرأسمالى الفرد حق التملك والتصرف فيما يملك بحسب حريته واختياره ، وحصر قيود التملك فى أقل ما يمكن ، نجد النظام الاشتراكى فى أقصى درجاته يعمل بنقيض هذا المبدأ ويمنع الأفراد من تملك وسائل الانتاج ، ويتوسع فى فرض القيود على ملكية الأفراد ، ولا يسمح بتملكهم الا فى أقل ما يمكن .

والى جانب كون الملكية من أهم مسائل الخلاف بين الأنظمة الاقتصادية المعاصرة ، فهى أيضا من أهم المواضيع التى تبحث حين الحديث عن الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ذلك أن حرية الملكية من حيث الاستعمال والاستغلال وأنواع التصرفات تعتبر أحد أهم العناصر التى يمكن استخراجها من مفهوم الحرية الاقتصادية ، كما أن التأثير فى هذا العنصر من قبل الدولة بالتقييد والتحديد أو الابطال ، يعتبر أيضا أحد أهم الأساليب التى تتبعها الدول فى الوقت الحاضر للتدخل فى النشاط الاقتصادى وتحديد الحرية الاقتصادية الفردية .

وقد انتقلت المناقشات حول حق الملكية - طبيعته ووظيفته وقيوده - ودور الدولة فى التدخل فى هذا الحق بتقييده وتحديده أو الغائه ، انتقلت هذه المناقشات الى فقهاء المسلمين فى الوقت الحاضر

وألفت في ذلك الكتب والرسائل العلمية العديدة [1] . والتفصيل في بحث مسائل الملكية المتعددة والمتشعبة يخرج عن نطاق هذا البحث ، وبالتالي فانه سيحصل الاقتصار هنا على ذكر المسائل الرئيسية في الملكية الفردية التامة [2] ، وذات العلاقة المباشرة بموضوع الحرية والتدخل ، وذلك من خلال المباحث التالية .

---

(١) أنظر : أحمد ابراهيم بك ، المعاملات الشرعية المالية : ١٠ وما بعدها الشيخ محمد أبو زهرة ، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية : ٥١ ومابعدها . د / مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ٧٨ ومابعدها . الشيخ أبو الأعلى المودودي ، ملكية الأرض في الاسلام السيد أبو النصر الحسيني ، الملكية في الاسلام ، البهي الخولي الثروة في الاسلام : ٤٥ وما بعدها . د / مصطفى كمال وصفي الملكية في الاسلام . د / أحمد فراج حسين ، الملكية ونظرية العقد : ٢٥ ومابعدها . د / محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الأراضي في الاسلام . د / عبد السلام داود العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية . د / محمد بلتاجي ، المكلية الفردية في النظام الاقتصادي الاسلامي . حمد الجنيدل ، التملك في الاسلام . د / محمد علي سميح ، ملكية الأراضي في الاسلام صالح بن حميد ، القيود الواردة على الملكية في الشريعة الاسلامية (بحث مطبوع على الآلة الكاتبة) بالمكتبة المركزية - بجامعة أم القرى بمكة) .

(٢) تنقسم الملكية الى فردية وجماعية . والملكية الفردية هي ما كان المالك فيها شخصا معينا أو أشخاصا معيين . أما الملكية الجماعية فهي ما كان المالك فيها شخصا اعتباريا ، كالأسرة والقبيلة أو الدولة والأمة ونحو ذلك . كما تنقسم الملكية في الفقه الى ملكية تامة وهي ملكية العين والمنفعة معا . وملكية ناقصة ، وهي ملكية احداهما دون الأخرى . وسيكون الحديث في هذا المبحث عن الملكية الفردية التامة ، بصفتها أكثر دلالة على معاني الحرية والتدخل .

المبحث الأول : تعريف الملك وبيان خصائصه :

أولا : تعريف الملك : الملك فى اللغة يعنى احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به . (١)

والملك فى اصطلاح الشرع أخذ من هذا المعنى اللغوى وقد ذكر له الفقهاء عدة تعريفات متقاربة منها :

(١) قال الجرجانى : " الملك فى اصطلاح الفقهاء : اتصال شرعى بين الانسان وبين الشيء ، يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف غيره فيه " . (٢)

(٢) وعرف ابن الهمام الملك بقوله : " هو قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف " (٣) ، وقد عرف ابن نجيم الملك بهذا التعريف ، وأضاف اليه قوله : " الا لمانع " . (٤)

(٣) وعرف القرافى الملك بقوله : " الملك حكم شرعى مقدر فى العين أو المنفعة ، يقتضى تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه ، من حيث هو كذلك " (٥) ، وقد عرف الملك بهذا التعريف ابن السبكى أيضا . (٦)

(٤) وعرف ابن تيمية الملك بقوله : " القدرة الشرعية على التصرف فى الرقبة ". (٧)

---

(١) انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (ملك) . الفيروزآبادى ، القاموس المحيط ، مادة (ملك) .

(٢) التعريفات : ٢٠٤ . وهو تعريف صدر الشريعة فى شرح الوقاية ، كما فى الملكية فى الشريعة الاسلامية للعبادى : ١ / ١٣٠ .

(٣) فتح القدير : ٥ / ٧٤ .

(٤) الأشباه والنظائر : ٣٤٦ .

(٥) الفروق : ٣ / ٢٠٨

(٦) السيوطى الاشباه والنظائر : ٣١٦

(٧) الفتاوى : ٢٩ / ١٧٨ .

وهـذه التعريفات فى مجملها تتضمن أمورا منها :-

(١) أن الملك حكم شرعى ، وقد نص على هذا القرافى وابن السبكى فى التعريف المتقدم ، وهو أيضا يؤخذ من قولهم : ان الملك" اتصال شرعى " أو " قدرة يثبتها الشارع" أو " قدرة شرعية " كما فى التعريفات الأخرى .

ومعنى كون الملك حكم شرعى أنه يثبت باثبات الشارع له ، قال القرافى فى شرح تعريفه المتقدم :" أما قولنا " حكم شرعى " فبالاجماع ، ولأنه يتبع الأسباب الشرعية " (١) وكل ما يتبع الأسباب الشرعية فهو حكم شرعى .

(٢) أن الملك فى الشرع يشتمل على معنى الاختصاص والاستئثار بالشىء المملوك ، وهذا الاختصاص يعنى قدرة المالك على التصرف والانتفاع لوحده بالشىء المملوك ، مع منع غيره من هذا التصرف ، أو الانتفاع . ويعتبر هذا الاختصاص والاستئثار هو لب الملك وثمرته الأولى والقصد الرئيسى الذى من أجله حصل التملك .

(٣) أنه قد يوجد مانع يمنع الفرد من التصرف فى ملكه ، وذلك مخالفة للأصل لأسباب خارجة ومستثناه ، وذلك كما فى الصغير والمجنون المحجور عليهما فى التصرف مع بقاء الملك لهم . وهذا هو معنى قول ابن نجيم فى التعريف المتقدم :" الا المانع " ، وقول القرافى :" من حيث هو كذلك " فان حرية التصرف هى الأصل ، ولكن قد يمنع منها لأسباب خارجة ، وأيضا قد يمنع الشخص من التصرف فى ملكه بما يضر الآخرين كما سيأتى بيانه .

وعلى ضوء هذه العناصر المستقاة من تعاريف الفقهاء للملك

---

(١) الفروق : ٣ / ٢٠٩ ، وأنظر : السيوطى ، الأشباه والنظائر : ٣١٦ .

عرفه بعض الفقهاء المحدثين بعدة تعريفات ، وهي متقاربة فيما بينها ومتفقة من حيث مراعاة العناصر الرئيسية للملك الشرعي ، فمن هذه التعريفات :

(١) عرف الشيخ أبو زهرة الملك بقوله : " هو الاختصاص بالأشياء ، الحاجز للغير عنها شرعا ، الذي به تكون القدرة على التصرف في الأشياء ابتداء الا لمانع يتعلق بأهلية الشخص " (١)

(٢) وعرف الشيخ مصطفى الزرقا الملك بقوله : " اختصاص حاجز شرعا يسوغ صاحبه التصرف الا لمانع " . (٢)

(٣) وعرف الدكتور عبد السلام داود العبادي الملك بأنه : " اختصاص انسان بشيء يخوله شرعا الانتفاع والتصرف فيه وحده ابتداءا الا لمانع " . (٣)

ثانيا : خصائص الملك :-

أطلق الفقهاء لفظ حكم الملك مرادا به أثره وثمرته ، وما يقتضيه لصاحبه من قدرة على الشيء المملوك (٤) ، أي ما يعرف بخصائص الملك والذي يمكن أخذه من التعاريف المتقدمة وأقوال الفقهاء أن أهم خصائص الملك التام هي القدرة على التصرف والانتفاع واستدامة هذه القدرة وبقاؤها وبيان ذلك على النحو التالي :

(١) يعتبر الاختصاص والاستئثار بالشيء المملوك وحرية استعماله والتصرف فيه بأنواع التصرفات المباحة من أهم خصائص الملك ، وثمرته الأولى التي

---

(١) الملكية ونظرية العقد : ٧١ . (٢) المدخل الفقهي العام : ١ / ٢٢٠
(٣) الملكية في الشريعة الاسلامية : ١ / ١٥٠ .
(٤) المصدر نفسه : ١ / ٢٢٢ .

من أجلها أعتبر . كما في قولهم في التعريفات المتقدمة : " يكون مطلقا لتصرفه فيه ، وحاجزا عن تصرف غيره " أو قولهم : " يقتضي تمكين من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه " وقال الكاساني في بيان حكم الملك : " حكم الملك ولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره ، ليس لأحد ولاية الجبر عليه الا لضرورة ، ولا لأحد ولاية المنع عنه ، وان كان يتضرر به (١) ، الا اذا تعلق به حق الغير ، فيمنع من التصرف بغير رضا صاحب الحق ، وغير المالك لا يكون له التصرف في ملكه من غير اذنه ورضاه الا لضرورة " . (٢)

ومن هذا يؤخذ أن الشخص اذا ملك الشيء ملكا تاما ، فان الشرع يمنحه حرية التصرف فيما يملكه ، بأنواع التصرفات المباحة ، فيبيع ويقرض ويهب ويتصدق ويؤجر ويستثمر ويستهلك ونحو ذلك مالم يمنع الشرع (٣) فحرية التصرف والاختيار انما هي بيد المالك ، دون اكراه أو حجر من الآخرين ، كما أن ثمرة هذا التصرف وفائدته تعود اليه أيضا ، كما أشار الى ذلك البهوتي في تعريفه للملك التام ، قال : " اذ الملك التام عبارة عما كان بيده ، لم يتعلق به غيره ، ويتصرف فيه على حسب اختياره ، وفوائده حاصلة له " . (٤)

(٢) والى جانب القدرة على التصرف في الشيء المملوك ، فان الملك يقتضي دوام هذه القدرة وبقاءها ما بقي الشيء المملوك ، فان الملك التام لا يتوقف ولا ينتهي الا بهلاك الشيء المملوك أو انتقاله الى غيره

---

(١) سيأتي الحديث فيما بعد عن حكم التصرف في الملك بما يضر الآخرين أنظر ص (٥٦٨)
(٢) بدائع الصنائع : ٨/ ٤٠١٢ ، ٤٠١٣ .
(٣) الشيخ محمد علي السايس ، ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الاسلام ، بحث منشور ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١ / ١٣٠ .
(٤) كشاف القناع : ٢ / ١٧٠ ، أنظر : شرح الارادات : ١ / ٣٦٧ .

بطرق الانتقـــال الصحيحـــة كالبيع أو الارث أو نحو ذلك ، وقـــد عبـر عـــن هـــذه الخاصيـــة للملك ابن قدامة بقوله : " الملك يقتضـى سلطانا واستدامة وتصـــرفا بأنواع التصرفات فى رقبتـــه " . (١)

---

(١) المغنـــى مع الشرح الكبير : ٤ / ٣٠٧ .

المبحث الثاني : مشروعية الملكية الفردية في الاسلام :

لقد أقر الاسلام الملكية الفردية بما لا شبهة فيها لأحد حتى يصح أن يقال أن مشروعية الملكية الفردية في الاسلام من البدهيات التي لاتحتاج الى دليل ،وأنها مما يعلم من الدين بالضرورة . (١)

الا أنه نظرا لما صاحب حق التملك الفردي من جدل عريض في الأنظمة الاقتصادية المعاصرة ،فلا بأس من توضيح رأي الاسلام في هذه المسألة نظرا لأهميتها وخطورة النتائج المترتبة عليها ،.

والأدلة التي تثبت حق الملكية في الاسلام أدلة كثيرة متعددة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم واجماع الأمة الاسلامية .
وفيما يلي ذكر أهم هذه الأدلة :-(٢)

(١) ورود عدة آيات من القرآن الكريم وفيها نسبة الأموال الى الناس واضافتها اليهم ،مما يدل على اقرار القرآن على اختصاصهم بها وتملكهم لها . فمن ذلك قوله تعالى : (وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون (٣)) ، وقوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم انه كان حوبا كبيرا (٤)) ،وهذا في شأن اليتامى ،وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (٥)) أي لا يأكل بعضكم مال بعض . وقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده (٦)) ونحو

---

(١) الشيخ علي الخفيف ،الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ،بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام ١ / ٢٢ .
(٢) انظر : د / عبد السلام العبادي الملكية في الشريعة الاسلامية : ١ / ٣٩٦ ومابعدها .
(٣) البقرة : ٢٧٩ .   (٤) النساء : ٢   (٥) النساء : ٢٩
(٦) الأنعام : ١٥٢ .

ذلك من الآيات العديدة التى تضيف الأموال الى الناس اضافة اختصاص واستئثار .

(٢) أن الاسلام قد فرض على الملكية الفردية عدة فرائض وواجبات ، مما يدل على اقراره لها ، واعترافه بها ، بل يصح أن يقال ان الملكية الفردية من خصائص التشريع الاسلامى وأركانه الرئيسية ، وزوالها يعنى تعطيل كثير من فرائض الاسلام وواجباته ، بل تعطيل ركن من أركان الاسلام ، ألا وهو الزكاة . قال تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ....) [1] الآية وقال صلى الله عليه وسلم : " بنى الاسلام على خمس .. شهادة أن لا اله الا الله ، وأن محمدا عبده ورسوله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان [2]) ، وقد فصل الاسلام صنوف الأموال التى تجب فيها الزكاة من النقد أو عروض التجارة أو الأنعام أو الثمار ، مما يدل على اقرار الاسلام لتملك هذه الأموال والى جانب الزكاة توجد عدة واجبات مالية أخرى أقرتها الشريعة ، وذلك نحو الكفارات ، قال تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) .. الآية الى قوله : (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) [3] وقال تعالى : (لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ماتطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ....) [4] الآية .

---

(١) التوبة : ١٠٣ .
(٢) صحيح مسلم بشرح النووى : ١ / ١٧٧ .
(٣) المجادلة : ٣ ، ٤ .
(٤) المائدة : ٨٩ .

ونحو دية القتل الخطأ وكفارته ،قال تعالى : (ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا .[١]) ومن ذلك أيضا الصداق ونفقة الزوجة والأولاد والأقارب المحتاجين ،كما دعا القرآن فى آيات عديدة الى انفاق الأموال فى سبيل الله ،قال تعالى : (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ....[٢]) وتشريع كل هذه الواجبات ونحوها فى الأموال دليل على تشريع تملك الأموال ابتداء والا لما كان لهذا التشريع معنى .

(٣) وقد نهى الاسلام عن التعرض للملكية الفردية بغير حق ،وفرض عدة عقوبات على التعدى عليها ،مما يدل على اقراره لها ووجوب المحافظة عليها من الاعتداء كالسرقة أو الغصب أو نحو ذلك . قال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ،والله عزيز حكيم [٣]) ،وقال صلى الله عليه وسلم فى خطبة الوداع :" .... فان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم ،كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا [٤]" وقال صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ،دمه وماله وعرضه "[٥] فجعل حرمة المال كحرمة النفس والعرض . ولا فرق فى ذلك بين قليل المال وكثيره ،قال صلى الله عليه وسلم :" من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة ،فقال له رجل : وان كان شيئا يسيرا يارسول الله ؟ قال : وان كان قضيبا من أراك "[٦] ولا فرق فى ذلك بين أنواع الأموال

---

(١) النساء : ٩٢ .
(٢) التوبة : ٤١ .
(٣) المائدة : ٣٨ .
(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٥٧٤ .
(٥) صحيح مسلم مع شرحه للنووى : ١٦ / ١٢١ .
(٦) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢ / ١٥٧ .

قال صلى الله عليه وسلم : " من اقتطع شبرا من الأرض ظلما طوقه الله اياه يوم القيامة مع سبع أرضين " (١) . وقد أباح صلى الله عليه وسلم للشخص أن يدافع عن ماله ما استطاع الى ذلك سبيلا ،فقد أتى رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،فقال : يارسول الله أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالي ؟ فقال صلى الله عليه وسلم :" فلا تعطه مالك . قال : أرأيت ان قاتلنى ؟ قال : قاتله . قال : أرأيت ان قتلنى ؟ قال : فأنت شهيد . قال : أرأيت ان قتلته ؟ قال : هو فى النار (٢) " . وقال صلى الله عليه وسلم : " من قتل دون ماله فهو شهيد " (٣)

(٤) وقد شرع الاسلام نظام الارث ، وفصل القرآن الكريم الورثة ، وبين نصيب كل وارث ، مما يدل على اقراره لصحة تملك المورث لهذا المال وصحة انتقاله الى أفراد معينين هم الورثة دون غيرهم ،قال تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين . (٤)) الآيات من سورة النساء . وقال تعالى : (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله . . . (٥)) .

(٥) وقد أقر المجتمع الاسلامى نظام الملكية الفردية فى عصور الاسلام المختلفة ،بما يصح معه أن يقال ان الأمة الاسلامية قد أجمعت على صحة ملكية الأفراد ،فقد تملك الصحابة والتابعون ومن بعدهم صنوف الأموال المختلفة ،كما قد بنى الفقهاء والمجتهدون فى العصور المختلفة آراءهم واجتهاداتهم على قاعدة التسليم بملكية الأفراد

---

(١) المرجع نفسه : ١١ / ٤٨ .
(٢) صحيح مسلم بشرح النووى : ٢ / ١٦٣ .
(٣) المرجع نفسه : ٢ / ١٦٤ .
(٤) النساء : ١١ .
(٥) الأنفال : ٧٥ .

للأموال المختلفة ، ولو أبطلت هذه الملكية لأدى ذلك الى الاخلال بكثير من مسائل الفقه ،كالزكاة والحج والجهاد بالمال والبيوع والسلم والقرض والاجارة والرهن والضمان والشركة والمساقاة والمزارعة والحجر والوقف والشفعة والفرائض والوصية والعتق والصداق والنفقات والحدود والديات ، ونحو ذلك مما فصلته كتب الفقه ، وقامت عليه المعاملات والأحكام في المجتمع الاسلامي في عصوره المختلفة .

الأشياء التي يصح للأفراد تملكها :-

يتبين من الأدلة المتقدمة على مشروعية الملكية الفردية أنها أدلة عامة لا تقصر الملك على نوع معين من الأموال أو تحده بحد معين ،بل ان الملك الفردى يصح أن يقع - تبعا لهذه الأدلة - على كل الأموال فيصح أن يقال ان كل مايطلق عليه لفظ (المال) شرعا ،يصح أن يقع تحت التملك الفردى ،وقد عرف المال في نظر جمهور الفقهاء على أنه : " ما كان له قيمة مادية بين الناس ، وجاز شرعا الانتفاع به ،في حال السعة والاختيار (١) " فهذا التعريف يشمل كل ماله قيمة مادية بين الناس سواء أكان عينا كالعقار أو الحيوان أم منفعة كسكنى الدار مثلا .

ويخرج من هذا التعريف ما اتفق الناس على أنه لا قيمة له بينهم ومالا يجوز الانتفاع به شرعا كالخمر والخنزير وآلات اللهو المحرمة .

فهذه الأشياء لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى ، وما عدا ذلك فان الأصل فيه أن يكون قابلا للتمليك والتملك ، ويستوى في ذلك أنواع المال المختلفة ،كالنقد أو الأرض الزراعية ،أو الأنعام ،أو العقارات ، أو

---

(١) العبادى ،الملكية في الشريعة الاسلامية : ١ / ١٧٩ ، وأنظر تعريف المال عند : البهوتى ،شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٤٢ ، السيوطى ، الأشباه والنظائر : ٣٢٧ ، شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير على المقنع : ٤ / ٧ . وعرف الحنفية المال بأنه :" مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت =

أدوات الانتاج المختلفة ونحو ذلك مما صح أن يطلق عليه لفظ مال ولم ينه الشرع عن تملكه .

ويستثنى من هذا العموم أشياء محددة ذكر الفقهاء أنها لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى ، بل تبقى ملكا عاما ينتفع بها الجميع كالمساجد والأموال الموقوفة والأنهار والطرق والجسور ونحو ذلك .

قال الشيخ مصطفى الزرقا : " ان جميع الأشياء قابلة فى الأصل للملك الفردى ، الا ما خرج منها عن امكان الحيازة ، بطبيعتها كالهواء والبحار أو بحكم الشرع كالمرافق العامة من طرق وجسور ومراع ونحوها (١) " فهذه الأشياء ونحوها كالأنهار الكبيرة والغابات وما تقيمه الدولة من مرافق وتخصصه للمنفعة العامة كالطرق والموانئ والسدود ونحوها ، كل هذا لا يصح أن يقع تحت التملك الفردى مادام على هذه الصفة ، لأن تملك الأفراد لهذه الأشياء يخرجها عن المقصد الرئيسى الذى من أجله وجدت ، وهو أن تكون منفعتها عامة للجميع .

وهذه الأشياء لا يخلو اما أنها تعتبر من قبيل الملكية العامة ، التى لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى مطلقا ما دامت على هذه الصفة كالمساجد أو الطرق والجسور المخصصة للمصلحة العامة ، واما أن تعتبر من قبيل المباحات ، التى يصح لجميع الأفراد أن ينتفعوا بها ، وما أحرزوه منها صح تملكهم له ، وذلك نحو المراعى والغابات والأنهار ، فهذه لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى مادامت على صفتها الأصلية . .

قال صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء فى ثلاث : فى الكلأ والماء والنار " (٢) والمعنى أنهم شركاء فى هذه الأشياء مادامت على

= الحاجة " حاشية ابن عابدين : ٤ / ٥٠١ . واشتراط إمكان الادخار والحيازة يخرج مالا يمكن حيازته كالمنافع فهى ليست مالا عند الحنفية وقد عدها الجمهور مالا .

(١) المدخل : ٣ / ٢٢٢ .

(٢) المنذرى مختصر سنن أبى داود : ٥ / ١٢٣ . وأنظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٥ / ٤٤ .

صفتها الأصلية ،فمن حق كل فرد أن ينتفع بها ، وهم شركاء فيها شركة اباحة لا تملك (١) ،فاذا حاز بعضهم من هذه الأشياء جزءا فانه يصح تملكه له ، قال الخطابي في شرح هذا الحديث :" هذا معناه : الكلأ ينبت في موات الأرض يرعاه الناس ،ليس لأحد أن يختص به دون أحد ، ويحجزه عن غيره ، وكان أهل الجاهلية اذا غزا الرجل منهم حمى بقعة من الأرض لماشيته ترعاها ، يذود الناس عنها ، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، وجعل الناس فيها شرعا واحدا يتعاورونه بينهم " (٢) وقال في شأن الماء :" وأما الماء اذا جمعه صاحبه في صهريج أو بركة أو خزنه في جب أو قراه (جمعه) في حوض ونحوه فان له أن يمنعه ، وهو شيء قد حازه على سبيل الاختصاص لا يشركه فيه غيره " (٣) فهذا يدل على أن الماء اذا حازه أحد ملكه وكذلك القول في الكلأ . كما قال الشوكاني :" قيل المراد بالكلأ هنا هو الذي يكون في المواضع المباحة ،كالأودية والجبال والأراضي التي لا مالك لها ، وأما ماكان قد أحرز بعد قطعه فلا شركة فيه بالاجماع كما قيل" (٤) ومثل الشركة في الكلأ والماء الشركة في الأنهار العظيمة والبحار والغابات ونحوها من الأشياء التي تقتضي طبيعة وجودها انتفاع الناس بها جميعا ، وما يحاز منها بجهد شخصي يملكه حائزه ،كأن يجمع لنفسه من الماء أو الكلأ أو يقطع من الغابة أو يحفر قناة من النهر خاصة به ، ونحو ذلك ،فيصبح كل هذا ملكا خاصا به .

جاء في الشرح الكبير على المقنع :" الأنهار النابعة في غير ملك كالأنهار الكبار لا تملك بحال ، ولا يجوز بيعها ، ولو دخل الى أرض

---

(١) حاشية ابن عابدين : ٥/ ٦٦ ، وانظر : صالح بن حميد ،قيود الملكية في الشريعة الاسلامية : ٣٦ .
(٢) معالم السنن : ٥/ ١٢٧ .
(٣) المصدر نفسه : ٥/ ١٢٢ .
(٤) نيل الأوطار : ٥/ ٣٤٥ .

رجل لم يملكه بذلك ، كالطير يدخل الى أرضه ، ولكل أحد أخذه وتملكه ، الا أن يحتفر منه ساقية فيكون أحق بها من غيره . . . . والخلاف في بيع ذلك انما هو قبل حيازته ، فأما ما يحوزه من الماء في انائه ، أو يأخذه من الكلأ في حبله ، أو يحوزه في رحله ، أو يأخذه من المعادن فانه يملكه بذلك بغير خلاف بين أهل اعلم . . . . (١) "

ملكية المعادن : (٢)

تبين من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم :" المسلمون شركاء في ثلاث . . . ." ومن نصوص الفقهاء المتقدمة ، أن حكم الشرع في المصادر الطبيعية ، التي مازالت على أصل خلقتها ، ويحتاج اليها عموم الناس ، أنها لا يصح أن تقع تحت التملك الفردي ، كأن يحتجر أحد المراعي أو الغابة أو النهر ويمنع غيره من الانتفاع بهذه الأشياء ، ويؤيد هذا ما روى من حديث أبيض بن حمال - رضى الله عنه - " أنه وفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستقطعه الملح - قال ابن المتوكل : الذي بمأرب - فقطعه له ، فلما ولى قال رجل من المجلس: أتدرى ما قطعت له ؟ انما قطعت له الماء العد . قال : فانتزع منه . . (٣)"
قال الامام الشافعي - رحمه الله - عند ذكر هذا الحديث :" فمنعه اقطاع مثل هذا ، فانما هذا حمى ، وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم :" لا حمى الا لله ورسوله " فان قال قائل : فكيف يكون حمى ؟ قيل : هو لا يحدث فيه شيئا تكون المنفعة فيه من عمله ، ولا يطلب فيه شيئا لا يدركه الا بالمؤونة عليه ، انما يستدرك فيه شيئا ظاهرا ظهور الماء

---

(١) شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير على المقنع : ٤ / ٢١ ، ٢٢ .
(٢) المقصود بالمعدن :" كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة" كالذهب والفضة والحديد والنحاس والبترول ونحوها . أنظر ابن قدامة في المغني : ٣ / ٦٠٧ ، وقد أفردت ملكية المعادن في مبحث مستقل نظرا لأهميتها في الوقت الحاضر ، ولوجود بعض الخلاف الفقهي حولها .
(٣) المنذري ، مختصر سنن أبي داود : ٤ / ٢٦٠ ، وانظر : أبوعبيد الأموال : ٣٥٠ /٣٥١

والكلأ ،فاذا تحجر ما خلق الله من هذا فقد حمى لخاصة نفسه ،فليس له ذلك ،ولكنه شريك فيه ،كشركته فى الماء والكلأ . . . . ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو قار أو كبريت . . . . فى غير ملك أحد ،فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره ،ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه ،ولا لخاص من الناس ،لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ" (١) فيتبين من هذا أن المعادن الظاهرة الموجودة فى الأرض المباحة التى ليست ملكا لأحد ، أنها تبقى مباحة لجميع المسلمين ،ليس لأحد حق تملكها بمفرده ، لما فى ذلك من التضييق على الناس ،ولما ذكره الامام الشافعى من أن المنفعة الحاصلة منها لا تتناسب مع الجهد المبذول فيها . .

وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء فى المعادن الظاهرة فى الأرض المباحة ،الا أنهم اختلفوا فى المعادن الظاهرة (أى المتميزة عن الأرض ولا تحتاج فى استخراجها الى جهد) اذا وجدت فى أرض مملوكة ،فقيل حكمها حكم الموجود فى الأرض المباحة (٢) ، وقيل بل تملك بملك الأرض (٣) . أما المعادن الباطنة (أى غير المتميزة ،والتى تحتاج الى جهد فى استخراجها) فذهب جمهور الفقهاء الى أنها ان وجدت فى أرض مملوكة تصبح ملكا لصاحب الأرض. . واختلفوا فى الموجود منها فى أرض مباحة هل تملك بالاحياء أو لا تملك؟ على قولين عند الجمهور . (٤)

---

(١) الأم : ٤٢/٤ . وانظر : أبو عبيد ،الأموال : ٣٥٨ .
(٢) وهو الرواية الراجحة عند الحنابلة : انظر : ابن قدامة ،المغنى : ١٥٨/٦ . .
(٣) واليه ذهب الحنفية والظاهرية وبعض الشافعية انظر : المطيعى تكملة المجموع : ٢١٦/١٥ ، ٢١٧ ،ابن حزم ،المحلى : ٢٣٨/٨ .
(٤) أنظر : ابن قدامة ،المغنى : ١٥٨/٦ ،الشيرازى ،المهذب : ٥٥٥/١ ابن حزم ،المحلى : ٢٣٨/٨ .

وقول الفقهاء ان المعادن الظاهرة الموجودة فى الأرض المباحة مثلا لعموم المسلمين لا يملكها أحد ليس مرادهم من ذلك أنها ملك لعموم المسلمين أو للدولة مثلا أو لا يصح أن يرد عليها الملك الفردى مطلقا ،بل مرادهم من ذلك أنها على الاباحة والشركة بين المسلمين لا تملكه الدولة أو الأفراد ما دام على صفته الأصلية ،ومن أحرز منه شيئا بجهده فانه يملكه ويصح بيعه وتجب فيه الزكاة ونحو ذلك .

وقد أشار الى هذا الشافعى فى قوله المتقدم :" ولكنه شريك فيه ،كشركته فى الماء والكلأ" (١)

ولعل الأولى فى مسألة المعادن سواء أكانت ظاهرة أم باطنة فى أرض مملوكة أو مباحة أن يقال انها تصبح ملكا للدولة ، وبيت مال المسلمين ، وتصرف فى مصالح عموم المسلمين ،وهذا القول وان لم يكن مذهب الجمهور ،الا أنه ليس بدعا فى الفقه الاسلامى ،بل هو رأى مشهور عند المالكية حيث ذكروا أن أمر المعادن مطلقا للامام (٢) .....

وهذا الرأى تؤيده عدة مؤيدات منها :

(١) أن المعادن أصبحت فى الوقت الحاضر من أهم مصادر الثروة فى بعض البلاد الاسلامية ،وبالتالى فان ترك الأفراد يتملكوها لا يتناسب مع مصلحة المسلمين ،التى تقتضى أن تكون هذه الثروة بيد الدولة ...

جاء فى المغنى فى شأن المعادن الظاهرة :" ولأن هذا تتعلق به مصالح الميسلمين العامة ،فلم يجز احياؤه ولا اقطاعه كمشارع الماء وطرقات المسلمين . قال ابن عقيل : هذا من مواد الله

(١) الأم : ٣/ ٢٦٥.

(٢) انظر : ابن رشد ،المقدمات: ١/ ٢٢٤، ٢٢٥ ،الدردير الشرح الكبير مع حاشية الدسوقى : ١/ ٤٨٦، ٤٨٧ ،والذى يظهر من المدونة أن هذا فى شأن الأرض التى فتحت عنوة بخلاف الأرض التى أسلم عليها أهلها أو صالحوا عليها . أنظر المدونة : ١/ ٢٨٨- ٢٩٠.

الكريم وفيض جوده . . . فلو ملكه أحد بالاحتجاز ملك منعة فضاق على الناس ، فان أخذ العوض عنه أغلاه ، فخرج عن الموضع الذى وضعه الله من تعميم ذوى الحوائج من غير كلفة "(١) وهذا ممكن أن يقال فى شأن جميع المعادن .

(٢) تقدم فى شأن حديث أبيض بن حمال الذى أقطعه الرسول صلى الله عليه وسلم ملح مأرب ثم استعاده منه لما قيل له : انه مثل الماء العد - قول الشافعى فى تعليل هذا المنع : " هو لا يحدث فيه شيئا تكون المنفعة فيه من عمله ، ولا يطلب فيه شيئا لا يدركه الا بالمؤونة عليه ، انما يستدرك فيه شيئا ظاهرا ظهور الماء والكلأ . . . " فكأنه بذلك يرى أن المنفعة الحاصلة له لا تتناسب مع الجهد المبذول ، وهذا ليس خاصا بالمعادن الظاهرة ، بل يصح أن يقال فى المعادن الباطنة ، بعد أن تقدمت وسائل التنقيب عن المعادن واستخراجها فى الوقت الحاضر .

(٣) أنه لو تركت الحرية للأفراد فى استخراج المعادن بأنفسهم ، لأدى ذلك الى الفتنة والفوضى والتكالب والتصادم ، نظرا لما اكتسبه استخراج المعادن من أهمية فى الوقت الحاضر ، فكان لا بد اذا من جعل هذا الأمر الى الدولة ، قطعا للفتن ، وهو ما أشار اليه الشيخ الدسوقى فى حاشيته حيث قال : " والمعتمد أنها للامام ، لأن المعادن قد يجدها شرار الناس ، فلو لم يكن حكمه للامام ، لأدى الى الفتن والهرج " . (٢)

(٤) وقد ذكر المالكية فى تعليل هذا القول أن ملك المالكين يقع على

---

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٦ / ١٥٧ .
(٢) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير : ١ / ٤٨٧ .

الأرض لا على المعادن الموجودة فيها . .

قال ابن رشد :" ان الذهب والفضة اللذين فى المعادن [1] التى فى جوف الأرض ،أقدم من ملك المالكين لها ،فلم يجعل ذلك ملكا لهم بملك الأرض اذ هو ظاهر قول الله تعالى : (ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده) [2] اذ لم يقل : الأرض لله يورثها وما فيها من يشاء من عباده . فوجب بنحو هذا الظاهر أن يكون ما فى جوف الأرض من ذهب أو ورق فى المعادن فيئا لجميع المسلمين ،بمنزلة مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب " [3]

كل هذا يجعل الأخذ بقول المالكية هذا هو الأولى فى الوقت الحاضر [4] ،فاذا آلت ملكية المعادن الى الدولة ،فانها تتصرف فيها بما تراه المصلحة ،فتستغله بنفسها أو تتركه لأفراد أو شركات يستغلونه فى مقابل مبلغ من المال ،بحسب ماتراه من المصلحة العامة .

فاذا ترجح هذا القول ،فان هذا المعدن ان وجد فى أرض مباحة ،فانه لا مناقضة بين تلك الدولة له وبين الملكية الفردية لأن الملكية الفردية لم تقع عليه ،والدولة سوف تحتجزه لنفسها ،اما ان وجد فى أرض مملوكة للأفراد ،فان ملكية الأرض ملكية محترمة ،فاذا اضطرت الدولة لنزعها ،وجب حينئذ تعويض مالكها تعويضا عادلا ،ومثله فى ذلك مثل نزع الملكية للمصلحة العامة ،كفتح طريق أو توسعة مسجد ونحو ذلك .

ـــــــ . . . . ـــــــ

---

(١) المقصود بالمعادن هنا : المواضع التى تستخرج منها الثروات .
(٢) الأعراف : ٢٨ . (٣) المقدمات : ١ / ٢٢٥ .
(٤) وقد رجح هذا القول كثير من الفقهاء المعاصرين . أنظر : الشيخ محمد أبو زهرة ،التكافل الاجتماعى فى الاسلام : ٣٢ . الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام ،بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١ / ٢٤ ، ٢٥ . العبادى ،الملكية فى الشريعة الاسلامية : ١ / ٣٦٠ .

المبحث الثالث : القيود الشرعية على حق الملكية في الاسلام: [1]

تمهيد :

تقدم القول بأن الملكية الفردية حق شرعي ، أقره الشارع ، ونص على وجوب حمايته ، وحرمه الاعتداء عليه . ولا شك أن هذا الحق لا يستبين أثره ولا تظهر فائدته مالم يعط صاحبه حق استعماله والتصرف فيه في وجوه التصرفات المختلفة ، فهذه كما تقدم ـ هي خصيصة التملك وثمرته الأولى . الا أن حق استعمال المالك لملكه وتصرفه فيه ليس حقا مطلقا في الشرع ، بحيث يكون للفرد الحق في أن يكتسب الملك من أى الطرق يشاء ، ويتصرف في ملكه بكل تصرف ممكن ، بل لا بد أن يتقيد في كل هذا بأحكام الشرع وقيوده ، فان الملك كما تقدم ـ حكم شرعي ، لا يثبت الا باثبات الشرع له ، ويتقيد حين ثبوته بقيود الشرع وحدوده . وقبل الشروع في ذكر هذه القيود ، لا بأس من الاشارة الى ذكر حقيقة الملكية في الشرع ، من كونها استخلاف الهي ومنحة ربانية ، والاجابة على سؤال ظهر في الوقت الحاضر وهو : هل الملكية في الاسلام وظيفة اجتماعية ؟ . .

الملكية استخلاف الهي :

ان الله سبحانه وتعالى هو خالق الأشياء كلها ، قال تعالى : (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء) [2] وخالق

---

(1) انظر في هذا المبحث: سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام : ١٢٧ ومابعدها ، د / محمد عبد الله العربي ، النظم الاسلامية : ١٣٦ ومابعدها . د / محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي : ١٩٨ . د /عبد السلام العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية (القسم الثاني) . صالح بن عبد اللهبن حميد ، قيود استعمال الملكية في الشريعة الاسلامية : (بحث مطبوع على الآلة الكاتبة المكتبة المركزية ، جامعة أم القرى ـ مكة) .

(2) الأنعام : ١٠٢ .

الأشياء هو مالكها، قال تعالى : (لله ملك السموات والأرض ومابينهما (١)) فالله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي للأشياء كلها ، الا أنه سبحانه قد استخلف البشر في الأرض ، وأمرهم بعمارتها ، وأباح لهم الانتفاع بما فيها من خيرات . قال تعالى : (هو الذي جعلكم خلائف الأرض(٢)) ، وقال تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها (٣)) وبالتالي يصح أن يقال ان ملك الانسان للأشياء انما هو ملك انتفاع واستخلاف من الله ، ويبقى الملك الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، يؤيد هذا قوله تعالى : (آمنوا بالله ورسوله ، وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير) (٤) .

قال القرطبي في تفسير قوله (مما جعلكم مستخلفين فيه) :"دليل على أن أصل الملك لله سبحانه ، وأن العبد ليس له فيه الا التصرف الذي يرضي الله . . . . . .

وقال الحسن : " مستخلفين فيه " بوراثتكم اياه عمن كان قبلكم وهذا يدل على أنها ليست بأموالكم في الحقيقة ، وما أنتم فيها الا بمنزلة النواب والوكلاء ، فاغتنموا الفرصة فيها باقامة الحق قبل أن تزل عنكم الى من بعدكم " (٥) وقد أشار ابن رجب الى ملكية الانتفاع هذه بقوله : " وأعلم أن ابن عقيل قد ذكر في الواضح في أصول الفقه اجماع الفقهاء على أن العباد لا يملكون الأعيان ، وانما مالك الأعيان خالقها سبحانه وتعالى ، وأن العباد لا يملكون سوى الانتفاع بها على الوجه المأذون فيه شرعا" (٦)

واذا كان الله هو المالك الحقيقي للأشياء ، فان هذا لا يعني أن

---

(١) المائدة : ١٧ .
(٢) فاطر : ٣٩ .
(٣) هود : ٦١ .
(٤) الحديد : ٧ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن : ١٧ / ٢٣٨ .
(٦) القواعد : ٢٠٨ ، وانظر : شاه ولي الله الدهلوي ، حجة الله البالغة ٢ / ١٠٣ .

الانسان لا يملك ، بل قد وردت عدة آيات تضيف الأموال الى الانسان وتفيد صحة تملكه لها ، نحو قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (١) وقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم . . .(٢)) وقد تقدم القول بأن الأدلة الشرعية ترادفت على مشروعية الملكية الفردية وصحة تملك الأفراد للأموال الا أن ملكية الأفراد للأموال انما تقع بعد تملك الله لها ، على سبيل الاستخلاف منه سبحانه وتعالى ، فيحق للانسان حينئذ أن يستغل هذه الأموال وينتفع بها ويتصرف فيها في حدود ما أمر الله به ، لأن ملكيته سبحانه لهذه الأموال باقية لا تزول بتملك الانسان لها . (٣)

وعليه فان الذى يؤخذ من هذا هو أن الملكية المطلقة التي لا تتقيد هى ملكية الله سبحانه وتعالى ، أما ملكية العبد فانها ملكية مقيدة ، لأنها ملكية استخلاف ، ويلزم المستخلف حينئذ أن يتقيد بما قيده به المستخلف ، بمعنى أن الملكية فى الاسلام تتقيد بقيود الشريعة الاسلامية .

هل الملكية في الاسلام وظيفة اجتماعية ؟ . .

ظهرت فكرة أن الملكية وظيفة اجتماعية فى المذاهب ذات — النزعة الجماعية — ، فى مقابل ما وصل اليه المذهب الفردى من تقرير أن الملكية حق فردى مطلق لا يقبل التقييد الا فى أضيق الحدود . . . . وتعني فكرة أن الملكية وظيفة اجتماعية أن يراعى فيها حق المجتمع ، لأن الفرد لم يكتسب هذه الملكية بجهده فقط ، بل للمجتمع الفضل فى منحه

---

(١) النساء : ٢٩ .
(٢) الأنعام : ١٥٢ .
(٣) عبد القادر عوده ، المال والحكم فى الاسلام : ٣١ .

هذا الملك ، وبالتالى فانه لا يستخدم هذه الملكية الا فى مصلحة المجتمع كما أن للمجتمع الحق فى أن يفرض على هذه الملكية من القيود مايراه لازما لأن تسير الملكية سيرها الصحيح فى خدمة المجتمع . (١)

وقد تقدم القول بأن الملكية استخلاف ومنحة الهية ، فهل يصح على ضوء ذلك أن يقال ان الملكية فى الاسلام وظيفة اجتماعية بهذا المعنى السابق ؟ لقد ذهب كثير من الباحثين الى هذا القول (٢) . فذكروا أن الملكية فى الاسلام وظيفة اجتماعية ، وذلك لما يترتب عليها من حقوق ولما تتقيد به من قيود لخدمة المجتمع وتحقيق المصلحة العامة .

والأخذ بهذا القول انما جاء تأثرا بما وصل اليه أصحاب المذهب الاجتماعى فى شأن الملكية الفردية ، والا فان هذا المصطلح ليس مصطلحا شرعيا ، وهو أيضا ليس صادقا فى التعبير عن حقيقة الملكية فى الاسلام (٣) فان هذا المصطلح يؤدى الى انكار كون الملكية حقا فرديا ، وهو أيضا يعطى المجتمع - ممثلا فى الدولة - سلطات واسعة لتقييد هذا الحق بما تراه ملائما من صور التقييد ، بل قد صرح بعض الباحثين بهذه النتائج وذكر أن الملكية الخاصة ماهى الا وكالة عن الأمة ، ثم قال : " . . . . . وألفينا سلطانه فى العنصر الثالث (أى تصرف الانسان فيما يملك) متقيدا فى التثمير بمصلحة الجماعة لا يجاوزها وهو يثمر مايثمر ، والمال مالها

---

(١) السنهورى ، الوسيط : ٨ / ٥٥٣ .

(٢) أنظر : على الخفيف ، بحث الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام ، ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١ / ٢٦ ومابعدها . سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام : ١١٤ ومابعدها . د / مصطفى كمال وصفى : مصنفة النظم الاسلامية : ٦٣٠ . د / محمد سليم غزوى ، الحريات العامة فى الاسلام : ١٣٣ ومابعدها . د / عبد الحميد متولى ، الاسلام ومبادىء نظام الحكم : ٣٣٦ .

(٣) د / فتحى الدرينى ، نظرية التعسف فى استعمال الحق : ٨١ ، د / العبادى

ليس له فيه من حق الا كفايته ،كأنه موظف . . . . أى أن تلك الملكية ماهى الا وضع أقيم فيه الانسان - بحكم مواهبه - ليثمر للجماعة مالها ولينفق منه على مصالحها ،وليست غير ذلك . (١)

والقول بأن المالك ما هو الا وكيل عن الأمة أو موظف وأن المال مال الجماعة ،لاشك أنه مغالاة في التصور ،وبعيد عن حقيقة الملكية في الاسلام ،فان الموظف أو الوكيل لا يعمل الا بمقتضى ما يأمره به موكله ،ومن حق الموكل أن ينزع هذه الوكالة في أى وقت يشاء ،لسبب أو لغير سبب ،وليست الملكية في الاسلام كذلك ،بل هى في الاسلام حق فردى مصون ،ثبت باثبات الشارع له ،فهو ليس حق المجتمع ،ولم يكن منحة منه ،كما أن القيود التى ترد على هذا الحق لا تثبت باثبات المجتمع لها - كما هو الحال في القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية ،أو أن المالك وكيل عن الأمة - وانما تثبت هذه القيود باثبات الشارع الذى منح هذا الحق .

وقد ذهب بعضهم الى القول بأن الملكية في الاسلام وظيفة بتوظيف من الله سبحانه ،أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية ،وذلك للخروج من نتائج اطلاق القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية .

يقول الشيخ أبو زهرة : " وقد رأينا بعض الذين يكتبون في المسائل الاسلامية يقول : ان الملكية وظيفة اجتماعية ،ولا نرى مانعا من استعمال هذا التعبير ،ولكن يجب أن يعرف أنها بتوظيف الله تعالى لا بتوظيف الحكام" (٢)

= الملكية في الشريعة الاسلامية ١ / ٤٣١ ومابعدها . د / محمد بلتاجى الملكية الفردية في النظام الاقتصادى الاسلامى : ٨٨ ومابعدها .

(١) البهى الخولى ،الثروة في ظل الاسلام : ١٣٩ ، ١٤٠ . وانظر له أيضا الاشتراكية في المجتمع الاسلامى بين النظرية والتطبيق : ١١٥ ، ١١٦ .

(٢) التكافل الاجتماعى في الاسلام : ٢٣ . وانظر : العبادى ،الملكية في الشريعة الاسلامية : ١ / ٤٣٨ .

ويقول الدكتور فتحي الدريني : " وعلى هذا الأساس ينقض القول ، بأن الحق هو بذاته وظيفة اجتماعية ، على معنى أنه يراعي الصالح الجماعي فحسب ، كما يذهب الى ذلك مذهب التضامن الاجتماعي ، بل الذي يتفق وطبيعة التشريع الاسلامي وغايته ، القول بأن للحق الفردي طبيعة مزدوجة ، فردية وجماعية ، وأن الأولى مصونة ومحمية ، ما دامت لا تتعارض مع المصلحة العامة . . . وبذلك يكون للحق الفردي في الشريعة الاسلامية وظيفة اجتماعية ، وليس هو بذاته وظيفة اجتماعية ، اذ يترتب على هذا النظر الأخير اهدار الصالح الفردي الخاص ، الذي أصبح تقرره معلوما من الدين بالضرورة ، ولا سيما حق الملكية ، الذي هو في طليعة الحقوق الخاصة جميعا " (١)

ومع أن القول بأن الملكية في الاسلام وظيفة بتوظيف من الشارع أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية ، قول صادق في نتائجه ، وذلك اذا نظر اليه بحسب الظاهر منه ، الا أن الأولى أن يقال ان الملكية في الاسلام حق فردي أقره الشرع وحماه ، وأباح لصاحبه التصرف فيه بوجوه التصرفات المختلفة الا أن هذا التصرف ليس مطلقا ، وانما هو محدود بحدود الشرع وقيوده .

والقول بأن الملكية حق مقيد بقيود الشرع أولى من القول بأن الملكية وظيفة بتوظيف من الله ، أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية وذلك لأن هذا المصطلح مصطلح غير شرعي ، وقد أطلق ليعبر عن معنى خاص به عند الذين أطلقوه ، وقد تقدم أنه معنى لا يتفق مع المفهوم الشرعي ، ومن ثم لا يصح اطلاق هذا اللفظ أو تخصيصه ليعبر عن المعاني الشرعية . وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد البلتاجي : " وهذه صورة تطبيقية لما سبق ان قررناه من خطأ استحضار

---

(١) نظرية التعسف في استعمال الحق : ٨١ ، ٨٢ .

الباحث المسلم بعض الهياكل والمصطلحات المستخلصة من دراسات الاقتصاد الوضعي ، محاولا ملأها بمحتوى اسلامي ، ذلك أن الطبيعة الخاصة لكل ما هو اسلامي ، لن تستجيب لمحاولته هذه الا بكثير من ضروب التعسف والتأويل غير الصحيح "(١) .

فاذا تبين هذا وقيل ان الملكية حق فردي مقيد بقيود الشرع الذي منح الفرد هذا الحق واستخلفه فيه ، فلا بد من بيان ماهي حدود الشرع وقيوده التي يتقيد بها هذا الحق .

يمكن القول اجمالا ان أهم هذه القيود اما أن يرد على طرق كسب الأموال وتملكها ، أو على طرق استعمال هذه الأموال والتصرف فيها ، أما القيود التي طرأت على حق الملكية في الوقت الحاضر كتحديد الملكية أو تأميمها ونزعها فسيتم افرادها في مبحث مستقل .

---

(١) الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الاسلامي : ٩١ .

أولا : قيــود كسـب الملكيـــــة :

أباح الاسـلام للأفراد أن يتملكوا من الطرق المباحـــة ، وهى طـــرق كثيـرة ومتعـــددة ، ومن أهمهـا : المعاوضات المالية ، والميراث، والهبات والصدقات ، والوصايا ، والوقف ، والغنيمـــة ، والاستيلاء على المباح ، واحيـــاء الموات ، والاقطـــاع ، ونحـــو ذلك . (١)

كما قـــد فصـــل الشـــرع طرق الكسب المحرمة ، والتى تتلخص فـــى منع الضـــرر ، وظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل . كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (٢) وقولـــه أيضا : (ولا تأكلـــوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بهـا الـــى الحكام لتأكلوا فريقـا من أموال النـــاس بالاثـــم وأنتم تعلمون) (٣) .

قال القرطبى فى تفسـير هذه الآيـــة :" والمعنى : لا يأكـــــل بعضكم مال بعض بغير حـــق ، فيدخـل فى هـــذا : القمار والخداع والغصوب وجحـــد الحقوق ، وما لا تطيب به نفس مالكه أو حرمته الشريعـــة ، وان طابت بـــه نفس مالكـه ، كمهـــر البغـــى ، وحلوان الكاهن وأثمان الخمور والخنازير وغيـــــر ذلك . . . " (٤) .

وقال ابن العربى عند تفسير هذه الآيـــة :" هـذه الآيـة من قواعـــد المعملات ، وأساس المعاوضات ينبنى عليها ، وهى أربعـــة (٥) : هـــذه الآيـــة وقوله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) (٦) ، وأحاديث الغـــــــرر ، واعتبار المقاصـــد والمصالح " (٧) والتحريم فى هذه الآيات عام يشمـل كـل

---

(١) انظر : ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٣٤٦ ، السيوطى الأشباه والنظائر : ٣١٧ ، السيد أبو النصر الحسينى ، الملكية فى الاسـلام : ٢٠ .
(٢) النساء : ٢٩ . (٣) البقرة : ١٨٨ . (٤) الجامع لأحكام القرآن : ٢ / ٣٣٨ .
(٥) يشير الى الأسس والقواعد التى تنبنى عليها فى نظره المعملات والمعاوضات الشـــرعية .
(٦) البقـــرة : ٢٧٥ . (٧) أحكام القرآن : ١ / ٩٦ .

أكل للأموال بالباطل ، وقد فصل الشرع ما هو من قبيل الباطل ، وما ليس كذلك في مواضع أخرى ، وبالتالي لا يصح الاستدلال بهذه الآيات على تحريم معاملة ما ، لأنها من أكل الأموال بالباطل ، مالم يقم الدليل على خصوصها ، وقد أشار الى هذا المعنى ابن العربي بقوله : " اعلموا علمكم الله أن هذه الآية متعلق كل مؤالف ومخالف في كل حكم يدعونه لأنفسهم بأنه لا يجوز ، فيستدل عليه بقوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) فجوابه أن يقال : لا نسلم أنه باطل الا حتى تبينه بالدليل ، وحينئذ يدخل في هذا العموم . فهي دليل على أن الباطل في المعملات لا يجوز ، وليس فيها تعيين الباطل " . (١)

وقد فصلت الشريعة طرق الكسب المحرمة ، كما قد تقدم الحديث عن هذه الطرق مع بيان دور الدولة في ذلك عند ذكر وظائف المحتسب ومراقبته للنشاط الاقتصادي للأفراد ، ومنع جمع الأعمال والتصرفات التي جاء الشرع بتحريمها (٢) ، ويمكن فيما يلي ايجاز أهم طرق الكسب المحرمة في التشريع الاقتصادي الاسلامي :-

(١) الربا : - اعتبرت الشريعة الربا بكافة طرقه وأساليبه من قبيل الكسب المحرم ، وأكل أموال الناس بالباطل ، قال تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (٣) وقد فصل الفقهاء حكم الربا وعلته وما يجري فيه تفصيلا دقيقا ، والذي يهم هنا هو

---

(١) أحكام القرآن : ١ / ٩٧ .
(٢) انظر مبحث وظائف المحتسب فيما تقدم ص (٢٩٠)
(٣) البقرة : ٢٧٥ .

التأكيد على أن الكسب الذى يأتى من الربا كسب محرم ، وأن ملكية هذا الكسب غير مشروعة . أما ما هو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة لمحاربة الربا ومنع الأفراد من الكسب عن طريقه فقد تقدم بيانه فى المباحث السابقة . (١)

(٢) الاحتكار : - لقد حرمت الشريعة الاسلامية الاحتكار ، وذلك لما يؤدى اليه من استغلال حاجة الناس والحاق الضرر بهم ، وحق التملك فى الاسلام لا يعطى الفرد سلطة احتكار حاجات الناس والاضرار بهم قال صلى الله عليه وسلم :" من احتكر فهو خاطىء " (٢) وبالتالى فان أى كسب يأتى عن طريق الاحتكار المحرم يعتبر كسبا محرما . وقد تقدم الحديث عن ماهية الاحتكار وبيان حكمه فى الشرع ودور الدولة فى محاربته . (٣)

(٣) ومن أنواع الكسب المحرم ، الكسب عن طريق الغش والتدليس والغرور واخفاء عيوب السلعة ونحو ذلك مما تقدم بيانه ." (٤)

(٤) ومن أنواع الكسب المحرم الكسب عن طريق السرقة أو الغصب ، أو الكسب عن طريق القمار بأساليبه المختلفة ، وكذا الكسب عن طريق الارتشاء والتزوير ونحو ذلك مما أجمع الفقهاء على أنه كسب محرم وأكل للأموال بالباطل .

(٥) ومن طرق الكسب المحرمة أيضا والتى لا يصح التملك عن طريقها التجارة فى السلع المحرمة فى الشرع ، وذلك نحو التجارة فى الخمور وأنواع المسكرات وكذا التجارة فى الخنزير والأصنام والميتة ، وكل نجس لا يحل الانتفاع به ، وكذا التجارة فى الأعراض والكسب عن طريق الزنا

---

(١) انظر مبحث دور الدولة فى محاربة الربا فيما تقدم ص (٢٩١)
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٤٣ .
(٣) انظر مبحث الاحتكار ص (٤٠٧)
(٤) أنظر ص (٤٠٠)

وبيوت الدعارة . كما يحرم في الشرع أيضا الكسب عن طريق بيع آلات اللهو المحرمة ، والكتب والنشرات والصور والأفلام التي تؤدي الى افساد عقيدة المسلم أو التأثير على أخلاقه .

هذه هي أهم طرق الكسب المحرمة في الشريعة ، والتي تعتبر قيودا على حرية الكسب ، وقد ذكر ابن العربي أنها ترجع جميعا الى آيتين من القرآن هما : آية الربا ، وآية : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) ثم قال :" ولم يبق في الشريعة بعد هاتين الآيتين بيان يفتقر اليه الباب ، وبقي ما وراءهما على الجواز " (١)

ثم عدد أنواعا من المعاملات التي نهت عنها الشريعة (٢) ، وذكر أنها لا تخرج عن ثلاثة أقسام هي : الربا والباطل والغرر . وذكر أن الغرر يرجع بالتحقيق الى أكل الأموال بالباطل .

---

(١) أحكام القرآن : ١ / ٢٤٣ .
(٢) ذكر أنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم ستة وخمسون معنى نهى عنها فقال :" الأول والثاني ثمن الأشياء جنس بجنس ، والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع : بيع المقتات ، أو ثمن الأشياء جنسا بجنس متفاضلا ، أو جنسا بغير جنسه نسيئة ، أو بيع الرطب بالتمر ، أو العنب بالزبيب أو بيع المزابنة على أحد القولين ، أو عن بيع وسلف ، وهذا كله داخل في بيع الربا . . الثامن بيعتان في بيعة ، والتاسع بيع الغرر ، ورد بيع الملامسة ، والمنابذة ، والحصاة ، وبيع الثنيا ، وبيع العربان ، وماليس عندك والمضامين ، والملاقيح ، وحبل الحبلة ، ويتركب عليهما من وجه بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، وبيع السنبل حتى يشتد ، والعنب حتى يسود وهما مما قبله ، وبيع المحاقلة والمعاومة والمخابرة والمحاصرة ، وبيع مالم يقبض ، وربح مالم يضمن ، وبيع الطعام قبل أن يستوفى من بعض ماتقدم والخمر والميتة وشحومها ، وثمن الدم ، وبيع الأصنام ، وعسب الفحل والكلب والسنور ، وكسب الحجام ، ومهر البغي ، وحلوان الكاهن ، وبيع المضطر وبيع الولاء ، وبيع الولد أو الأم فردين ، أو الأخ والأخ فردين ، وكراء الأرض والماء والكلأ والنجش ، وبيع الرجل على بيع أخيه . . . . وحاضر لباد ، وتلقي السلع ، والقينات " أحكام القرآن : ١ / ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

ثانيا : قيود استعمال الملكية والتصرف فيها :

تقدم أن حرية المالك في كسبه للملك ليست مطلقة ، بل هي محدودة بحدود الشرع وقيوده ، وكذلك يقال في شأن استعمال المالك لملكه وتصرفه فيه ، فان حريته في هذا الاستعمال ليست هي الأخرى مطلقة دون حد ، بل قد وضع الشارع لهذه الحرية حدودا وقيودا لا بد من الالتزام بها والوقوف عندها ، وهي في مجملها تهدف الى تحقيق مصلحة المالك نفسه ، كما تهدف الى تحقيق مصلحة المجتمع من حوله ، ورفع الضرر عنه . ومن أهم هذه القيود :-

(١) النهي عن اضاعة المال بالاسراف والتبذير :

لقد وردت النصوص الشرعية على تحريم السرف والتبذير ، قال تعالى : (ولا تسرفوا ان الله لا يحب المسرفين) (١) وقال تعالى (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا أخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا) (٢) الا أنه قد اختلف في المعنى المراد من السرف والتبذير اللذين أتى الشرع بتحريمهما ، فالذى لا شك فيه أن انفاق الانسان على نفسه ومن يعوله لقضاء حاجاته وضروراته يعتبر من قبيل النفقة الواجبة ، فان تجاوز الانسان الانفاق الواجب وأنفق ماله في المباحات زيادة عن حاجته ، فهل يعتبر مسرفا ؟ أوأن الاسراف يختص بالنفقة في المحرمات ؟ .

ان الذى عليه جمهور المفسرين من الصحابة وغيرهم ، أن السرف والتبذير في الشرع انما يختصان بالنفقة المحرمة . فقد روى عن ابن عباس

---

(١) الأعراف : ٣١ .

(٢) الاسراء ٢٦ ، ٢٧ .

في تفسير المبذر : أنه الذى ينفق فى غير حق [1] . كما روى عن ابن مسعود أن التبذير هو : الانفاق فى غير حق . [2] وروى عن مجاهد قوله : لو أنفق انسان ماله كله فى الحق لم يكن مبذرا ، ولو أنفق مدا فى غير حق كان مبذرا " [3] . وعن قتادة : التبذير ـ النفقة فى معصية الله تعالى ، وفي غير الحق والفساد . [4] وروى ابن حزم عن الزهرى فى تفسير قوله تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط) [5] : " لا تمنعه من حق ولا تنفقه فى باطل " [6] . وعن اياس بن معاوية :" ما جاوزت به أمر الله فهو سرف واسراف " [7] . وقد فسر الامامان الجصاص وابن العربى الاسراف بأنه : مجاوزة حد المباح الى المحظور . [8]

وقد ذكر بعض الفقهاء أن من انفق ماله فى المباحات فوق الحاجة فانه مبذر . وذكر ابن العربى أنه ان عرض ماله للنفاذ فهو مبذر والا فلا فقال :" فان قيل من أنفق فى الشهوات ، هل هو مبذر أم لا ؟ . . قلنا : من أنفق ماله فى الشهوات زائدا على الحاجات ، وعرضه بذلك للنفاد فهو مبذر ، ومن أنفق ربح ماله فى شهواته أو غلته ، وحفظ الاصل أو الرقبة فليس بمبذر ، ومن أنفق درهما فى حرام فهو مبذر يحجر عليه فى نفقة درهم فى الحرام ، ولا يحجر عليه ببذله فى الشهوات ، الا اذا خيف عليه النفاد " [9] وهذا فى شأن امكانية اطلاق لفظ مبذر

---

(١) المحلى : ٨ / ٢٩٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٨ / ٢٩٠ . وانظر : الصابونى مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٣٧٤ .
(٣) الصابونى : مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٣٧٤ ، وانظر القرطبى ، جامع أحكام القرآن : ٧ / ١١٠ .
(٤) الصابونى مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٣٧٤ .
(٥) الاسراء : ٢٩ . (٦) المحلى ٨ / ٢٩٠ .
(٧) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : ٧ / ١١٠ . مختصر تفسير ابن كثير ١/ ٦٢٥
(٨) الجصاص ، أحكام القرآن : ٢ / ٦٣ ، ابن العربى أحكام القرآن ١ / ٣٢٣ .
(٩) أحكام القرآن : ٣ / ١١٨١ .

وصحة الحجر علية ، لكن هل يقال انه ارتكب بذلك محرما ؟ . . صحح ابن العربي أن فعله مكروه لا محرم [1] . وفي كشاف القناع : " ويكره الاسراف في المباح ، وحرمه الشيخ تقي الدين ، لعموم : (ولا تسرفوا)[2] ".

ومما تقدم يمكن القول بأن النفقة في الحرام اسراف وتبذير بالاتفاق ، سواء أكانت قليلة ، أم كثيرة ، أما النفقة في المباح فان من اعتبر القدر والكم في الانفاق يرى أن تجاوز الحاجة في الانفاق المباح ، وزيادة القدر عن المطلوب يعتبر من قبيل الاسراف ، ومن اعتبر نوع الانفاق وكيفيته لم يقل بأن الانفاق في المباحات من قبيل الاسراف المحرم ، بل ان الاسراف والتبذير المحرمين في نظره هما النفقة في المحرمات .[3] ، وهذا هو الذي عليه أغلب المفسرين كما تقدم في نقل أقوالهم ، وهو أولى بالمصير اليه - ان شاء الله تعالى - فان الذي لا شك فيه أن المسلم مدعو الى التوسط في نفقته من غير بسط ولا تقتير ، كما قال تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا)[4] وقال تعالى : (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)[5] الا أن المسلم ان تجاوز في نفقته المباحة حد التوسط . فانه لا يقال له حينئذ انه ارتكب محرما ، وأصبح من المسرفين الذين لا يحبهم الله ، ومن اخوان الشياطين الذين ذكرتهم الآية ، فانه مازال ينفق في مباح ، حتى وان صدق عليه لفظ مسرف أو مبذر لغة ، بمعنى زيادة الانفاق وتجاوز الحد المعقول .

أما معرفة ماهو دور الدولة في شأن الاسراف والتبذير ، فهو

---

(١) أحكام القرآن : ٢ / ٧٧١ .
(٢) البهوتي كشاف القناع : ١ / ٢٧٩ .
(٣) الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن : (سرف) : ص ٢٣٠ .
(٤) الاسراء : ٢٩ .
(٥) المؤمنون : ٦٧ .

موضوع تشتمل عليه أحكام الحجر على السفيه المبذر في الفقه الاسلامي وقد تقدم بيان هذا الدور عند الحديث عن حكم الحجر ، ودلالته على الحرية والتدخل . (١)

(٢) النهي عن الاضرار بالآخرين : -

تقدم القول بأن تصرف الانسان في ملكه بما يشاء من وجوه التصرف المباحة ، هو أهم خصائص الملكية في الاسلام وثمرتها الأولى وأن هذا هو الأصل المتفق عليه في الشريعة الاسلامية والا لما كان للملك معنى اذا حجر على المالك في تصرفه . لكن ما الحكم ان تصرف الانسان في ملكه ، بما يؤدي الى الحاق الضرر بالآخرين ؟ وهل يصح شرعا منعه من هذا التصرف أو لا يصح ؟ . .

لقد بحث الفقهاء أحكام تصرفات الأفراد في أملاكهم اذا كانت تؤدي الى الحاق الضرر بالآخرين كالجيران ونحوهم . وكانت آراؤهم في هذه المسألة على النحو التالي : -

أ) ذهب متقدموا الحنفية والظاهرية ، وهو رأي عند الشافعية ورواية عند الحنابلة ، أن للمالك الحق في التصرف في ملكه ، وان أدى هذا التصرف الا الاضرار بالآخرين ، فلا يمنع من ذلك قضاء ، ولا يضمن الضرر الحاصل من تصرفه . (٢)

وفيما يلي ذكر بعض نصوصهم الدالة على ذلك . . .

---

(١) أنظر ص (١٣٧)

(٢) أنظر الشافعي ، الأم : ٣ / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، الماوردي ، الأحكام السلطانية : ٢٥٥ ، ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٦ / ٢٠٩ ، الرملي ، نهاية المحتاج : ٥ / ٣٣٧ ، السرخسي ، المبسوط : ٨ / ٢١ ، الكاساني ، بدائع الصنائع ٨ / ٤٠١٢ ، ٤٠١٣ ، حاشية ابن عابدين : ٥ / ٤٤٨ ، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير : ٥ / ٥١ المرداوي الانصاف : ٥ / ٢٦٠ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٤١ .

قال السرخسي في المبسوط : " وللانسان أن يتصرف في ملك نفسه بما يبدو له ، وليس للجار أن يمنعه عن ذلك ، وله أن يتخذ حماما أو تنورا أو مخرجا ، لأنه يتصرف في خالص ملكه . أرأيت لو أراد أن يجعل فيها رحا أو حدادا أو قصارا كان للآخر أن يمنعه من ذلك ؟ والحاصل أن من تصرف في خالص ملكه لم يمنع منه في الحكم ، وان كان يؤدي الى الحاق الضرر بالغير . الا ترى أن من اتجر في حانوته نوع تجارة لم يمنع من ذلك ، وان كانت تكسد بسببه تجارة ، وأن أصحاب الحوانيت يتأذون بغبار سنابك الدواب المارة ، وأن يتأذى المارة بدخان نيرانهم التي يوقدونها في حوانيتهم ، ثم ليس للبعض منع البعض من ذلك ، وللانسان أن يسقي أرضه وليس لجاره أن يمنعه من ذلك مخافة أن يقل ماء بئره ، فعرفنا أن المالك مطلق التصرف فيما هو خالص حقه " (١) .

وقال الكاساني : " للمالك أن يتصرف في ملكه أي تصرف شاء ، سواء أكان تصرفا يتعدى ضرره الى غيره أو لا يتعدى ، فله أن يبني في ملكه مرحاضا أو حماما أو تنورا ، وله أن يقعد في بنائه حدادا أو قصارا وله أن يحفر في ملكه بئرا أو بالوعة . . . وان كان يهن من ذلك البناء ، ويتأذى به جاره ، وليس لجاره أن يمنعه ، حتى لو طالب جاره تحويل ذلك لم يجبر عليه ، لأن المالك مطلق للتصرف في الأصل ، والمنع منه لعارض تعلق به حق الغير ، فاذا لم يوجد التعلق لا يمنع " (٢) .

وفي الأحكام السلطانية للماوردي : " واذا نصب المالك تنورا في داره فتأذى الجار بدخانه ، لم يعترض عليه ولم يمنع منه ، وكذلك لو نصب في داره رحا أو وضع فيها حدادين أو قصارين ، لم يمنع ، لأن للناس التصرف

---

(١) المبسوط : ١٥ / ٢١ .

(٢) بدائع الصنائع : ٨ / ٤١٣ .

في أملاكهم بما أحبوا ، وما يجد الناس من مثل هذا بُداً " (١) . . .

وفي تحفة المحتاج :" والأصح أنه يجوز أن يتخذ داره المحفوفة بمساكن حماما واصطبلا وطاحونا وفرنا ومدبغة ، وحانوته في البزازين (٢) ، حانوت حداد وقصار ،اذا احتاط وأحكم الجدران احكاما يليق بما يقصده ،بحيث يندر تولد خلل منه في أبنية الجار ،لأن منعه اضرار به " (٣)

فتبين من هذه النقول أن أصحاب هذا المذهب يطلقون الحرية للمالك في أن يتصرف في ملكه بما يشاء من أنواع التصرفات المباحة ، دون مراعاة للأضرار التي يمكن أن تلحق الآخرين من هذه التصرفات ،ويرون أن حق المالك في ملكه أولى بالاعتبار من حقوق الآخرين في دفع الضرر عنهم . وحجتهم في ذلك كما يظهر من نصوصهم ،هي التمسك بحق المالك في التصرف فيما هو خالص ملكه ،فلا يصح منعه من ذلك ،لأن المنع مناقض لمعنى الملك . وأيضا هم يقولون ان في منع المالك من التصرف في ملكه اضراراً به ،والضرر ممنوع .

وقد احتج الماوردي في النقل المتقدم عنه بقوله :" وما يجد الناس من مثل هذا بدا " فهو يشير الى حاجة الناس الى التصرف في أملاكهم بتصرفات قد تؤدي الى الحاق الضرر بالآخرين ،ولكن لا بد من مثل هذه التصرفات للحاجة اليها .

ب) وذهب المالكية والحنابلة في الرواية الراجحة ،ومتأخروا الحنفية وبعض الشافعية الى القول بأن المالك ممنوع من التصرف المضر بالآخرين الا أنهم اختلفوا في مقدار الضرر الذي يجب دفعه ،وما هو ضابطه

---

(١) الأحكام السلطانية : ٢٥٥ .
(٢) (البزازون) هم من يبيع (البز) أي : الأقمشة .
(٣) ابن حجر الهيتمي ،تحفة المحتاج : ٦/ ٢٠٩ ،وانظر : الشربيني مغني المحتاج : ٢/ ١٦٤ .

على النحـــو التـالى :

(١) فذهب متأخروا الحنفية الى القول بأن الضرر الذى يجب دفعـــه هـو الضرر الفاحش الذى لا يمكن التحرز عنه .

قال الزيلعـــى : " ثم اعلـم أن للانسان أن يتصرف فى ملكه ماشـــاء من التصـرفات مالم يضر بغيره ضررا ظاهرا ، فيجوز له أن يتخــذ فـى داره حماما ، لأن ذلك لا يضـر بالجيران ، وما فيه من النداوة يمكـــن التحرز عنه ، بأن يبني بينه وبين جاره حائطـــا . . . ولو اتخـــــذ داره حظيرة غنـــم ، والجيران يتأذون من نتن السرقين ، ليس لهـــم في الحكم منعـــه ، ولو حفـــر في داره بئرا فنز منها حائط جاره لم يكن له منعـه ولو أراد بناء تنور في داره للخبز الدائم ، كما يكون فى الدكاكيـــن ، أو رحـــا للطحـــن ، أو مدقات للقصـــارين ، لم يجـــز ، لأن ذلك يضـر بالجيران ضـــرا ظاهـــرا فاحشـــا لا يمكن التحرز عنه ، والقياس أنه يجوز ، لأنه يتصـرف فـــــى ملكـــه ، وترك ذلك استحسانا لأجـل المصلحـة " (١) .

فهـذا النص يبين أن الضرر الذى يجب دفعـــه هـو الضرر الظاهـــــر الفاحش الذى لا يمكن التحـــرز عنه دون ماعداه ، وذكر أمثلة للنوعين حتى يمكن التمييز بينهما ، الا أن بعضهـــم عرف الضـــرر الفاحش فى شأن الجار ، بأنـــه ما كان سببا لهدم بنائـــه أو ضعفـــه أو ابطـــال الانتفاع به بالكليـــة ، كما قال : ابن الهمـــام : " والحاصـــل أن القياس فى جنس هذه المسألة ، أن يفعـــل صاحب الملك مابدا له مطلقـــا ، لأنه يتصــــرف فى خالص ملكه ، وان كان يلحق الضـرر بغيره ، لكـــن يترك القياس فى موضع يتعدى ضرره الى غيره ضررا فاحشا . وهو ما يكون سببا للهـدم ، وما يوهن البنـاء . . أو يخرج عن الانتفاع بالكليـــة وهـــو مايمنـــع من الحوائج الأصليـــة ، كســـد الضـــوء بالكليـــة . . . . وأمـــا

---

(١) تبيين الحقائق : ١٩٦/٤ . وانظر ابن نجيم ، البحر الرائق : ٣٢/٧ ، ٣٣ . و (القصار) هـو الذى يقوم بدق القماش لتمليسـه . أنظـــر ابن منظـــور ، لسان العرب : (قصـــر) .

التوسع الى منع كل ضرر ما ، فيسد باب الانتفاع بملك الانسان " (١) .

(٢) وذكر بعض الشافعية أن الضرر الممنوع هو الضرر غير المعتاد ، فان تصرف في ملكه على العادة لم يمنع .
جاء في تحفة المحتاج : " ويتصرف كل واحد من الملاك في ملكه على العادة ، وان أضر جاره ، كأن سقط بسبب حفره المعتاد جدار جاره ، أو تغيير بحشه بئره ، لأن المنع من ذلك ضرر لا جابر له ، فان تعدى في تصرفه بملكه العادة ضمن .(٢)" .
وجاء في موضع آخر قوله : " ان الضرر المنفي مالا يصبر عليه مالم يعتد ، لا مطلقا " (٣) .

(٣) وذهب المالكية والحنابلة في الرواية الراجحة الى القول بمنع المالك من التصرف المضر بالآخرين . دون أن يحدوا ذلك بضابط الضرر الفاحش أو غير المعتاد ، بل ذكروا أن الجار ممنوع من مطلق التصرف المضر بجاره ، سواء تمحض قصد الاضرار لديه بأن لم يكن له من غرض في تصرفه سوى الاضرار بالآخرين ، أو كان له غرض صحيح من تصرفه ، بأن كان هذا التصرف يحقق مصلحة مشروعة له ، الا أنه يتسبب في الحاق الضرر بالآخرين ، فيمنع من ذلك كله . (٤) فلم يخصوا الضرر الممنوع بضابط معين ، واكتفوا بذكر الأمثلة التي تعتبر من قبيل الضرر الممنوع ، كما جاء في المغني : " وليس للرجل التصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره نحو أن يبني فيه حماما بين الدور ، أو يفتح خبازا بين العطارين ، أو يجعله دكان قصارة يهز الحيطان ويخربها ، أو يحفر بئرا الى جانب بئر جاره

---

(١) ابن الهمام ، فتح القدير : ٥ / ٥٠٦ ، وانظر حاشية ابن عابدين ٥ / ٤٤٨ .
(٢) الهيتمي تحفة المحتاج : ٦ / ٢٠٩ ، وقد نقل عن الروياني : أنه لا يمنع الا ان ظهر منه قصد التعنت والفساد . كما نقل عن الزركشي : أنه يمنع مايضر الملك دون المالك .
(٣) المصدر نفسه : ٥ / ١٩٨ ، (٤) ابن رجب جامع العلوم والحكم : ٢٩٩ ومابعدها .

يجتذب ماءهـا " (١) ومن الأمثلة التي ذكرها المالكية ما جاء في المنتقى : " فأما الضرر على هذا التأويل ، فمثل ما يحدثه الرجل في عرصته مما يضر بجيرانه ، من بناء حمام أوفرن للخبز أو لسبك ذهب أو فضة ، أو كير لعمل الحديد ، أو رحا مما يضر بالجيران " (٢) .

ونقل التسولي في البهجة عن ابن رشد تقسيم الضرر الى ثلاثة أقسام : " منه مايمنع عنه باتفاق ، كالحمام والفرن ، ومنه مالا يمنع منه باتفاق ، كاحداث فرن قرب فرن آخر يضربه في غلته فقط ، ومنه مايختلف فيه كأن يحدث في أرضه بناء قرب أندر (٣) جاره يمنعه به الريح فقال ابن القاسم يمنع ، واختلف فيه قول سحنون ، قال ابن رشد : والأظهر أنه يمنع " . (٤)

فهذه النصوص من مذهب المالكية والحنابلة أوضحت أن ضرر الجار ممنوع ، دون أن تحد الضرر الممنوع بحد معين ، بل ذكرت الأمثلة على أنواع الضرر الممنوعة ، الا أن هذا لا يعني أنهم يرون منع مطلق الضرر حتى وان كان يسيرا . فدخان الخبز والطبيخ في البيت اتفق الفقهاء على أنه لا يمنع ، . وذكر ابن قدامة أنه من قبيل الضرر اليسير ، الذي لا يمكن التحرز منه ، وتدخله المسامحة . (٥) وهو بذلك يشير الى أنه ماكان ضرره من هذا القبيل فانه لا يمنع .

وقد تقدم النقل عن المالكية أن الضرر الذي يلحق الغلة من جراء عمل الجار لتجارة مماثلة ونحو ذلك ـ لا يمنع بالاتفاق .

كما ذكر المالكية أمثلة أخرى للضرر الذي لا يمنع ، كضرر منع الريح وضوء الشمس ، فقد نقل ابن فرحون قول ابن عتاب : " الذي أقول به

---

(١) ابن قدامة ، المغني : ٥ / ٥١ ، وانظر : البهوتي ، كشاف القناع : ٣ / ٤٠٨ . المرداوي ، الانصاف : ٥ / ٢٦٠ .
(٢) الباجي ، المنتقى : ٦ / ٤٠ . وانظر : ابن فرحون ، التبصرة : ٢ / ٣٥٨ ومابعدها .
(٣) (الأندر) هو الجرين ، أو البيدر ، موضع ذري الحبوب .
(٤) البهجة في شرح التحفة : ٢ / ٣٣٧ .
(٥) المغني : ٥ / ٥٢ .

وأنقله من مذهب مالك أن جميع الضرر يجب قطعه . الا ما كان من رفع بناء من هبوب الريح وضوء الشمس ، وما كان في معناهما الا أن يثبت القائم في ذلك أن محدث ذلك أراد الضرر بجاره " (١)

وفي الكافي : " ولا يمنع أحد يبني في ماله وحقه ما أحب ، من حائط يعليه وبنيان يرفعه ، أضر ذلك بجاره في منع ضوء أو ريح أو لم يضر ". (٢)

فهم بذلك لا يرون أن منع الريح والضوء من قبيل الضرر الممنوع بل قد أشار ابن عبد البر الى أن الضرر الممنوع هو الضرر البين فقال : " وكذلك دخان الحمامات والأفران ، اذا أضر بالجيران ضررا بينا ، منع منه محدثه ، فان تحيلوا في اخراج الدخان حتى لا يضر لارتفاعه عنهم كان ذلك لهم " (٣) فكأنه بقوله : " ضررا بينا " يشير الى أنه ليس كل ضرر يمنع ، بل لا بد أن يكون الضرر ظاهرا بينا .

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها : (٤)

(١) استدل هؤلاء بما رواه مالك والحاكم وأصحاب السنن عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا ضرر ولا ضرار" (٥) ويعتبر هذا الحديث عمدة أدلتهم ، واختلف في معناه . فقيل " الضرر "و" الضرار " بمعنى واحد ، والتكرار لمجرد التأكيد ، وقيل " الضرر " أن تدخل

---

(١) التبصرة : ٢ / ٣٦٢ .
(٢) ابن عبد البر ، الكافي : ٢ / ٩٣٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٢ / ٩٤٠ .
(٤) أنظر : الباجي ، المنتقى : ٦ / ٤٠ ومابعدها . الدريني ، نظرية التعسف في استعمال الحق : ٩٢ ومابعدها .
(٥) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٦ / ٤٠ . البيهقي ، السنن الكبرى : ٦ / ٦٩ الحاكم ، المستدرك : ٢ / ٥٧ ، وقال : صحيح الاسناد على شرط مسلم . يحيى بن أبي آدم ، الخراج : ٩٧ ، ٩٨ . وانظر في تخريج هذا الحديث : ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٩٧ ، ٢٩٨ . الشوكاني ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٩٢ .

الضرر على غيرك على وجه أنت تنتفع به ، و" الضرار " أن تدخل الضرر على غيرك من غير منفعة لك ، وقيل غير ذلك . (١)

وهذا الحديث يدل على أن الضرر ممنوع ، وبالتالي يمتنع كل تصرف يلحق الضرر بالآخرين ، قال الشوكاني :" هذا فيه دليل على تحريم الضرار على أي صفة كان ، من غير فرق بين الجار وغيره ، فلا يجوز في صورة من الصور الا بدليل يخص به هذا العموم ، فعليك بمطالبة من جوز المضارة في بعض الصور بالدليل ، فان جاء به قبلته ، والا ضربت بهذا الحديث وجهه " (٢)

وقد اعتمد من قال بمنع الضرر على هذا الحديث ، الا أن هذا الحديث لم يخل من مناقشات الآخرين وردهم له ، من حيث ثبوته أو ظهور وجه دلالته على المراد . فمن هذه المناقشات :

- ماذكره ابن حزم من أن هذا الحديث لا يصح ، لأنه انما جاء مرسلا أو من طريق فيها زهير بن ثابت وهو ضعيف . (٣)

والواقع أن هذا الحديث روى من عدة طرق مسندا ومرسلا ، فقد رواه الحاكم وغيره مسندا بلفظ" لا ضرر ولا ضرار ، من ضار ضره الله ومن شاق شق الله عليه " . وقال الحاكم : صحيح الاسناد على شروط مسلم . (٤)

ورواه مالك في الموطأ مرسلا ، قال ابن عبد البر :" لم يختلف عن مالك في ارسال هذا الحديث ، قال : ولا يسند من وجه صحيح" (٥) ،

(١) ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٩٨ ، الباجي ، المنتقى : ٦/ ٤٠ .
(٢) نيل الأوطار : ٥/ ٢٩٤ .
(٣) المحلى : ٨/ ٢٤١ .
(٤) المستدرك : ٢/ ٥٧ .
(٥) ابن رجب ، جامع العلوم : ٢٩٧ .

فكـأنه يضعف رواية الحاكم ، وقد أشار الى أنها من طريق الدراوردى ، وكان الامام أحمد يضعف ما حدث به من حفظه ولا يعبأ به ، قال : ولا شك فى تقديم قول مالك على قوله . (١) فابن عبد البر يرى اذا أن هذا الحديث لا يصح الا مرسلا ، وقد نقل ابن رجب أيضا عن خالد بن سعيد الأندلسى الحافظ قوله : " لم يصح حديث " لا ضرر ولا ضرار " مسندا "(٢) وقد ذكر ابن رجب طرق هذا الحديث المسندة عند البيهقى والدارقطنى وابن ماجة والطبرانى وغيرهم ، ولم تخل جميعا من ضعف كما نقل ابن رجب . الا أن المحدثين ذكروا أن طرق هذا الحديث يقوى بعضها بعضا ، فقال أبو عمر بن الصلاح : " هذا الحديث أسنده الدارقطنى من وجوه ، ومجموعها يقوى الحديث ويحسنه ، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به " (٣) .

وقد قال عنه ابن حزم : انه صحيح المعنى . (٤)

وقال عنه أبو داود : " انه من الأحاديث التى يدور الفقه عليها " (٥) .

وقال الشوكانى : " فانه قاعدة من قواعد الدين ، تشهد له كليات وجزئيات " (٦) . ومن الأحاديث الأخرى الثابته التى تشهد له قوله صلى الله عليه وسلم : " من ضار أضر الله به ، ومن شاق شاق الله عليه " (٧) . وقد ذكر الشيخ أحمد محمد شاكر : أن حديث

---

(١) المصدر نفسه . قال الشيخ أحمد محمد شاكر : " وهذا الكلام بعيد عن جادة الانصاف فالدراوردى ثقة حجة ، كما قال ابن معين ، وخطأه فى بعض رواياته لا يسقط ما يروى ، وارسال مالك الحديث لا يضعف رواية الموصول اذا رواها ثقة " الخراج ليحيى بن آدم : ٩٨ (حاشية) .

(٣) المرجع نفسه . (٢) جامع العلوم : ٢٩٧ .

(٤) المحلى : ٨ / ٢٤١ .

(٥) ابن رجب ، جامع العلوم : ٢٩٨ .

(٦) نيل الأوطار : ٥ / ٢٩٤ .

(٧) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥ / ٢٣٩ .

أبي سعيد عند الحاكم حديث صحيح (١) ، ويقول الدكتور فتحي الدريني :" وهذا الحديث وان كان ظنيا باعتبار سنده ،الا أن مضمونه يرقى الى مرتبة القطعي ،باستقراء الأحكام الواردة في القرآن والسنة المشهورة"(٢) ثم ذكر أمثلة للضرر المنهى عنه في الشرع ،كوصية الضرار ،ورجعة الضرار ،والاحتكار ،وبيع الحاضر للباد . ونحو ذلك .

وبالتالي فان الاستدلال بهذا الحديث ثابت ،ولم يبق لتضعيف ابن حزم له وجه ،بدليل قوله هو بنفسه أنه صحيح المعنى .

- كما نوقش هذا الحديث أيضا بأنه لا دلالة فيه على منع المالك من التصرف فيما هو خالص ملكه ،لأن منعه من ذلك يؤدى الى الحاق الضرر به ،والضرر ممنوع لهذا الحديث . قال ابن حزم :" ولا ضرر أعظم من أن يمنع المرء من التصرف في مال نفسه ،مراعاة لنفع غيره فهذا هو الضرر حقا " (٣) .

كما أشار الشافعي -رحمه الله - الى أن هذا الحديث مجمل ،فكما يحتمل منع الضرر عن الآخرين ،يحتمل أيضا منع الضرر عن المالك في منعه من التصرف في ملكه ،فقال :" فان تأول رجل قول النبي صلى الله عليه وسلم :" لا ضر ولا ضرار " فهذا مجمل ،لا يحتمل لرجل شيئا الا احتمل عليه خلافه . ووجهه الذى يصح به أن " لا ضرر " في أن لا يحمل على رجل في ماله ماليس بواجب عليه " ولا ضرار " في أن يمنع رجل من ماله ضررا ،ولكل ماله وعليه . . . فان قال قائل : بل أحدث للناس في أموالهم حكما على النظر لهم وأمنعهم في أموالهم على النظر لهم ،قيل له ان شاء الله تعالى

---

(١) أنظر : الخراج ليحيى بن آدم : ٩٨ (حاشية) .
(٢) نظرية التعسف في استعمال الحق : ١١٧ .
(٣) المحلى : ٨/٢٤١ .

: أرأيت رجلا له بيت يكون ثلاثة أذرع في ثلاثة أذرع ، في دار رجل له مقدرة ، أعطاه به ماشاء ، مائة ألف دينار أو أكثر ، وقيمة البيت درهم أو درهمان ، وأعطاه مكانه دارا مع المال أو رقيقا ، هل يجبر على النظر له أن يأخذ هذا الكثير بهذا القليل ؟ أو رأيت رجلا له قطعة أرض بين أراضي رجل ، لا تساوي القطعة درهما ، فسأله الرجل أن يبيعه منها ممرا بما شاء من الدنيا ، هل يجبر على أن يبيع مالا ينفعه بما فيه غناه ؟ أو أرأيت رجلا صناعته الخياطة ، فحلف رجل أن لا يستخيط غيره ، ومنعه هو أن يخيط له ، فأعطاه على الأجرة فيه درهم مائة دينار أو أكثر ، أيجبر على أن يخيط له ؟ أو أرأيت رجلا عنده أمة عمياء لا تنفعه ، أعطاه بها ابن لها بيت مال ، هل يجبر على أن يبيعها ؟ فإن قال : لا يجبر واحد من هؤلاء على النظر له . قلنا : وكل هؤلاء يقول : انما فعلت هذا اضرارا بنفسي واضرارا للطالب الي ، حتى أكون قد جمعت الأمرين " (١).

فكأن الشافعي يرى أن المالك حر في تصرفه فيما يملك ، حتى وان تضرر الآخرون ، فلا يجبر على رفع الضرر عنهم ، حتى وان كان في ذلك مصلحة له هو ، ويرى أن الضرر الذي جاء الحديث بمنعه ، هو الذي يلحق المالك في منعه من التصرف في ملكه ، وتحميله ماليس بواجب عليه .

وقد أشار الشافعية الى هذا المعنى في كتبهم بقولهم : " لأن في منع المالك من التصرف في ملكه ، مما يضر جاره ، ضررا لا جابر له " (٢) ومقصودهم من الضرر الذي لا جابر له ، الضرر الذي يلحق المالك من منعه من التصرف في ملكه ، فانه في حالة رفع الضرر عن الآخرين ، يبقى الضرر على المالك بلا رفع .

---

(١) الأم : ٣/ ٢٤٩ ، ٢٥٠ .
(٢) الشربيني ، مغني المحتاج : ٢/ ٣٦٤ . وانظر : الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٦/ ٢٠٩ .

وقد قيل في الرد على مناقشة ابن حزم والشافعية هذه ، بأن المالك ليس ممنوعا من التصرف في ملكه مطلقا بما يؤدى الى الحاق الضرر به ، وانما يمنع من التصرفات التي يقصد بها اضرار غيره ، أو التي تسبب لغيره ضررا أعظم من الضرر اللاحق به ، وما عدا ذلك هو على الأصل من حرية التصرف . (١)

- أما متأخروا الحنفية الذين ذكروا أن الضرر الذى يمتنع هو الضرر البين الفاحش الذى لا يمكن التحرز عنه ، فقد ذكروا في مناقشة هذا الحديث بأنه عام مخصوص . .

ففي فتح القدير : : " وأما قوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار" فلا شك أنه عام مخصوص ، للقطع بعدم امتناع كثير من الضرر كالتعازير والحدود ، ونحو مواظبة طبخ ينتشر به دخان قد ينحبس في خصوص أماكن ، فيتضرر به جيران لا يطبخون لفقرهم وحاجتهم ، وخصوصا اذا كان فيهم مريض . . . فلا بد أن يحمل على خصوص من الضرر وهو ما يؤدى الى هدم بيت الجار ونحوه من الضرر البين الفاحش(٢) " .

(٢) ومن أدلتهم أيضا ، ما رواه أبو داود عن سمرة بن جندب: " أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار ، قال : ومع الرجل أهله ، قال : فكان سمرة يدخل الى نخله فيتأذى به ويشق عليه ، فطلب اليه أن يبيعه ، فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، فأتى النبى صلى الله عليه وسلم ، فذكر ذلك له ، فطلب اليه النبى صلى الله عليه وسلم أن يبيعه ، فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، قال : فهبه له . ولك كذا وكذا - أمرا رغبه فيه - فأبى فقال : أنت مضار ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري اذهب فاقلع نخله " (٣)

---

(١) العبادى ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ١٤٠ .
(٢) ابن الهمام ، فتح القدير : ٥ / ٥٠٦ .
(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ٥ / ٢٣٩ ، سنن البيهقي : ٦ / ١٥٧ .

فهذا الحديث يدل على أن الضرر ممنوع ،

قال ابن رجب :" قال أحمد : كلما كان على هذه الجهة وفيه ضرر ،يمنع من ذلك ،فان أجاب والا أجبره السلطان ،ولا يضر أخيه اذا كان ذلك فيه مرفق له " (١)

وهو يدل على أنه يجب التوفيق بين المصلحتين ما أمكن ،والا وجب دفع الضر ،

قال ابن القيم :" وصاحب القياس الفاسد يقول : لا يجب عليه أن يبيع شجرته ،ولا يتبرع بها ،ولا يجوز لصاحب الأرض أن يقلعها ، لأنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه ،واجبار على المعاوضة عليه وصاحب الشرع أوجب عليه اذا لم يتبرع بها أن يبيعها ،لما فى ذلك من مصلحة صاحب الأرض بخلاصه من تأذيه بدخول صاحب الشجرة ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة ،وان كان عليه فى ذلك ضرر يسير ،فضرر صاحب الأرض ببقائها فى بستانه أعظم ،فان الشارع الحكيم يدفع أعظم الضررين بأيسرهما ،فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة ،وان أباه من أباه " (٢) .

---

(١) القواعد : ١٥٧ .
(٢) الطرق الحكمية : ٣٨٣ .

الترجيـــــح :

يتبيّن من عرض الآراء والأدلة في هذه المسألة الخلافيــــة، أن الذين يقولون ان المالك حر فى تصرفه فيما يملك وان أضر بغيره يتبعــون فى ذلك الأصل والقياس، ويرون أن حق المالك فى التصرف فى ملكـــة، والذى منحه اياه الشرع، وتقتضيه طبيعة الملكية، بالاضافة الى الضــرر الذى يلحق المالك حين منعه من التصرف فى ملكه لتحقيق مصلحتـــه - يرون أن هذا كله مقدم على الضرر الذى يمكن أن يلحق الآخرين مـــن تصرف المالك فى ملكه، وبالتالى فانهم يقدمون مصلحة المالك على مصلحة الآخرين وفى مقابل هذا ذهب بعضهم الى القول بمنع ضرر الآخريـــن. وذكروا أن الآثار تؤيد منع الضرر، وأن حق الملكية مخصوص بعدم الاضرار بالآخرين. بينما توسط آخرون، فذكروا أنه ليس كل ضرر ممنوع بدليـــل وجود كثير من الأمثلة التى يتسامح فى ضررها، فلابد أن يخص الضـــرر الممنوع بضابط معين، وهو الضرر البيّن الفاحش، أو الضررغير المعتاد.

وبالنظرفــى هذه الآراء ترى أنها جميعا أخذت بقاعدة منــــع الضرر، الا أنهم اختلفوا فى تحديد الضرر الذى يجب دفعه، وبالتالـــى فانه للترجيح بين هذه الآراء، لابد من فهم حديث الرسول صلى اللـــه عليه وسلم : " لاضرر ولا ضرار" فالذى لاشك فيه أن هذا الحديث ينهى عن الضرر، وعليه فان الضرر يحرم شرعا، لهذا الحديث ولغيره من الآثار الدالة على منع الضرر.(1) وايضا فان النهى عن الضرر فى هذا الحديث عام، يشمل النهى عن ضرر المالك، كما يشمل النهى عن ضرر الآخريـــن دون تفريق. بقى أن يقال : أى الضررين يجب دفعه؟ وهل حريـــة التصرف فى الملكية ودفع الضرر عن المالك أولى ؟ أو أن دفع ضـــرر الآخرين من جرّاء تصرف المالك هو الأولى ؟ للترجيح بين هذيـــن

(1) انظر: د. فتحى الدرينى، نظرية التعسف فى استعمال الحــق : ٩٢ ومابعدها. وقد ذكر للتدليل على تأصيل هذه النظريــــة فى الفقة الاسلامى، عدة أدلة، من الكتاب والسنة وفقه الصحابة.

الجانبين لابد من الاشارة الى أمرين رئيسيين : أولهما : معرفة قصد المالك من تصرفه فى ملكه . والثانى : معرفة نسبة وقوع الضرر من هذا التصرف ومعرفة مقدار هذا الضرر. وبيان ذلك فيما يلى :

أولا : معرفة قصد المالك من تصرفه فى ملكه :

فأنه اما أن يكون له مصلحة من تصرفه أو لا يكون . فان تمحض قصد الاضرار لديه ، بأن لم يكن له من مصلحة فى تصرفه ، وقصد من هذا التصرف مجرد الحاق الضرر بالآخرين ، فهذا لاشك فى منعه وتحريمه ، فان حرية التصرف فى الملك لاتبيح الحاق الضرر بالآخرين حتى وان قل هذا الضرر، ان كان المقصود به مجرد الضرر، وقد اشار ابن رجب الى هذا النوع من الضرر فقال : " ... أحدهما : ان لا يكون فى ذلك غرض سوى الضرر بذلك الغير، فهذا لا ريب فى قبحه وتحريمه"[1] ثم ذكر الأدلة الشرعية على تحريم هذا النوع من الضرر، منها تحريم المضارة فى الوصية ، قال تعالى : (من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار)[2] . ومنها المضارة فى الرجعة ، كما قال تعالى : (فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ، ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه)[3] وأيضا مضارة أحد الوالدين للآخر فى الرضاع، قال تعالى : (لا تضار والدة بولدها ، ولا مولود له بولده)[4] .

أما ان كان له قصد مشروع من تصرفه، الا أن هذا التصرف يؤدى الى الحاق الضرر بالآخرين ، فهنا لا بد من معرفه نسبة وقوع الضرر ومقداره .

ثانيا : نسبة وقوع الضرر ومقداره :

(١) نسبة وقوع الضرر : وذلك أن وقوع الضرر من هذا التصرف قد يكون نادرا وقليل الحدوث وقد يكون قطعيا أو غالبا . فان كان

---

(١) جامع العلوم والحكم : ٢٩٩ .
(٢) النساء : ١٢ .
(٣) البقرة : ٢٣١ .
(٤) البقرة : ٢٣٣ .

نادرا فهذا لا اعتبار له ، ولا يمنع الفرد من تصرفه المشروع من أجل ضرر نادر الحدوث.[1] اما ان كانت نسبة وقوع الضرر غالبة أو قطعية ، فهنا ينظر فى مقدار الضرر الحاصل .

(٢) مقدار الضرر الحاصل : وذلك ان الضرر الحاصل اما أن يكون يسيرا أو غير يسيرا :

أ - فان كان الضرر يسيرا ، فهذا لاشك فى عدم اعتباره ، فان الضرر اليسير لايرقى لمعارضة حرية المالك فى التصرف فى ملكه ، وتحقيق مصلحته المشروعة ، وكثيرا ماتشتبك مصالح الأفراد وتتعارض ، فلو أعتبر الضرر اليسير، لأدى ذلك الى عدم تمكن المالك من استعمال ملكه فى كثير من التصرفات وفى هذا مناقضة لحكم الملك الشرعى .[2]

ب - فان كان الضرر غير يسير - وهذا هو موضع الخلاف الرئيسى - فان القاعدة الفقهية المتفق عليها هى أن "" الضرر يزال[3]"" اخذا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار" لكن أى الضرر هذا الذى تجب ازالته فى هذه المسألة ؟ أهو الضرر الحاصل على المالك ، كما ذكر الشافعى وابن حزم ؟ أم هو الضرر الحاصل على الآخرين ، كما هو مذهب المالكية والحنابلة ؟ لعل الأولى هنا هو المقارنة بين الضررين، ومعرفة مقدار كل منهما ، ومن ثم اتباع القاعدة الفقهية الأخرى ، المستخرجة من القاعدة السابقة وهى : " يزال الضرر الأشد بالأخف " أو " يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد[4] "

---

(١) انظر : الشاطبى ، الموافقات : ٢ / ٢٦٤ ومابعدها .
(٢) د . الدرينى ، نظرية التعسف فى استعمال الحق : ٢٦٩ .
(٣) السيوطى ، الاشباه والنظائر: ٨٣ ، ابن نجيم ، الاشباه والنظائر : ٨٥ .
(٤) السيوطى ، الاشباه والنظائر: ٨٧ ، ابن نجيم ، الاشباه والنظائر : ٨٨ .

وعليه فان الضرر الأشد هو الذى تجب ازالته ، سواء أكان واقعا على الآخرين من تصرف المالك ، أم كان واقعا على المالك من منعه من التصرف فى ملكه ، ولا يقال حينئذ ان المالك ممنوع من التصرف فى ملكه بما يضر الآخرين ، سواء قيل مطلق الضرر ، أو قيل الضرر الفاحش أو غير المعتاد ، لاحتمال أن يكون الضرر الواقع على المالك هو الآخر ضررا فاحشا وأعظم من ضرر الآخرين ، بل يجب أن تنحصر المناقشة فى المقارنة بين الضررين ، ومعرفة مقدار كل منهما ، ومن ثم دفع أعظمهما فان تساويا أو تقاربا فان جانب المالك يترجح حينئذ ، لأنه يتصرف فى خالص ملكه لتحقيق مصلحته.

ومعرفة مقدار الضرر الحاصل لا تنضبط بذكر حد معين ، وانما تختلف باختلاف الأمثلة ، بل تختلف فى المثال الواحد بحسب الوقائع المحيطة به ، ومن ثم فان معرفة مقدار الضرر والموازنة بين الضررين تترك لاجتهاد المختصين بحسب كل حادثة.

"" المبحث الرابع ""

حكم توظيف الأموال واستثمارها

تقدم فى المبحث السابق الحديث عن قيود كسب الملكية وقيود استعمالها والتصرف فيها ، والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : ماحكم توظيف الأفراد لأموالهم واستثمارها ؟ هل يجب هذا الاستثمار ؟ وهل يتحدد على الأفراد طرقا معينة للاستثمار ؟ وما حكم تعطيل الفرد للأموال التى يملكها وتركها دون استثمار ؟ وماهو دور الدولة فى هذا كله ؟

تقدم القول فى مبحث حرية العمل والانتاج فى الاسلام ، أن الاسلام قد دعا الى العمل وحث على السعى فى كسب الرزق ، وأن الفقهاء ذكروا أن جميع مايحتاج اليه المسلمون من أمور الدنيا يعتبر من قبيل فروض الكفاية ، ان قام به البعض سقط الغرض عن الآخرين وان تركه الجميع أثموا ، وأن من حق السلطة الزام الأفراد بهذه الفروض كالزراعة والصناعة ومختلف المهن ، فى حالة تخليهم عن القيام بها .(1)

وعليه فانه يصح أن يقال هنا انه اذا تحدد طريق معين من طرق الاستثمار ، على أنه فرض على المجموع لحاجة الناس اليه ، فان الأفراد يلزمهم حينئذ القيام به ، ويصح اجبارهم عليه ، فاذا تحدد هذا الاستثمار على فرد معين أو طائفة معينة فانه يصبح فرض عين عليهم ويلزمهم القيام به . الا أنه كما تقدم فى شأن العمل والانتاج ، يصعب ان تتحدد اعمال معينة أو طرق استثمار معينة على أفراد معينين،(2) وبالتالى فان الأصل الذى جرى عليه العمل منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم هو ترك الحرية للأفراد فى استثمار أموالهم فى طرق الاستثمار المختلفة ، وسيستثمر الأفراد حينئذ أموالهم فى طرق الاستثمار المختلفة ، يدفعهم الى ذلك مافطروا عليه من حب تنمية المال وزيادته ، دون حاجة لسلطة

---

(1) انظر ص (٢٦٢)
(2) انظر ص (٢٦٢)

تجبرهم أو تحدد عليهم طرق الاستثمار .

وقد ذكر الفقهاء أن الحرف والصنائع ونحوها من وجوه المعاش لاتحتاج الى من يأمر بها ويجبر عليها ، لأن نفوس الأفراد مجبولة على القيام بها ، كما اشار الى ذلك الشربيني عند حديثه عن فروض الكفاية في الشرع بقوله : " كالتجارة والخياطة والحجامة ، لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب ، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا ، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا ، وكانوا ساعين فى هلاك أنفسهم ، لكن النفوس مجبولة على القيام بها ، فلا يحتاج الى حث عليها وترغيب فيها . "[1]

وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن من حق الدولة أن تلزم الأفراد على مداومة استثمار أموالهم ، وأن تلزمهم باتباع أرشد السبل في الاستثمار ، بل ان من حق الدولة أن تنزع من أيدى الملاّك ماعجزوا عن استثماره استثمارا رشيدا[2] ، فقال : " فقد يكون هذا التدخل اما بالزام هؤلاء الملاك باتباع الأساليب الرشيدة فى استثمار مصادر الانتاج التى بين أيديهم ، أو إبقاء بعضها بين أيديهم على قدر طاقتهم فى الاستثمار والاستيلاء على باقيها ، على النحو الذى يفى بمطالب الجماعة وفاء طيبا ، بعد تعويضهم عنها نقدا بما يعادل قيمة رأس المال ".[3]

ويستدل من يقول بهذا القول بعدة أدلة منها :

(١) ماورد فى الشرع بشأن احياء الأرض الموات أو اقطاع الامام ، من عدم صحة تعطيل هذه الأرض دون احياء ، وعدم صحة الاحتجار للأراضى ، وصحة نزعها من المحتجرين بعد مدة معلومة ، كما جاء فى الأثر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال لبلال بن الحارث المزنى " يابلال انك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضا طويلة عريضة ، فقطعها لك ، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع

---

(١) مغنى المحتاج : ٤/٢١٣ .

(٢) د . محمد عبد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٥ - ١٤٠ .

(٣) المرجع نفسه : ١٣٩ . وانظر : شعبان فهمى عبد العزيز ، رأس المال فى المذهب الاقتصادى للاسلام : ١٤٤ .

شيئا يسأله ، وأنت لا تطيق ما في يديك ، فقال : أجل . فقال : فانظر ماقويت عليه منها فأمسكه ، ومالم تطق ومالم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين ، فقال : لا أفعل والله ، شيئا ، أقطعنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر : والله لتفعلن ، فأخذ منه ماعجز عن عمارته ، فقسمه بين المسلمين ".[1]

الا أنه لا يصح الاستدلال بهذا الدليل على وجوب استثمار الفرد لما تحت يده من الأموال ، أو على صحة نزع الدولة للأموال غير المستثمرة من يد أصحابها ودفعها لمن له القدرة على استثمارها ، وذلك لأن هذا الدليل انما هو في خصوص الأرض الموات التي يقطعها الامام لمن يحييها ، أو التي يقوم الأفراد بأنفسهم باحتجارها بقصد احيائها ، فانه لا حق للأفراد في هذه الأرض حتى يحيوها ، وذلك بشق نهر أو حفر بئر أو احداث زرع أو نحو ذلك ، فان عطلوها دون عمل ، فانه لا حق لهم فيها ، فانها انما منحت لهم أوسمح لهم باحتجارها لقصد الاحياء ، وقد حدّد عمر رضي الله عنه مدة الاحياء بثلاث سنوات فقال : " من أحيا أرضا ميته فهي له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين".[2]
قال أبو يوسف : " والمحتجر هو أن يجيء الى أرض موات فيحظر عليها حظيرة ، ولا يعمرها ولا يحييها ، فهو أحق الى ثلاث سنين ، فان لم يحييها بعد ثلاث سنين فهو في ذلك والناس شرع واحد ، فلا يكون أحق بها بعد ثلاث سنين ".[3]

فبين أن هذا في شأن الأرض الموات التي لم يتم احياؤها بعد ، فان تم احياؤها فانها تملك بذلك ، ولا يصح حينئذ انتزاعها ، فقد

---

(١) يحيى بن ادم ، الخراج : ٩٣ ، وقال عنه الشيخ احمد محمد شاكر انه مرسل ، وانظر : البيهقي ، السنن الكبرى : ٦ / ١٤٩ ، ابو عبيد ، الأموال : ٣٦٨ .
(٢) ابو يوسف ، الخراج : ١٠١ .
(٣) المصدر نفسه : ١٠١ ، ١٠٢ . والتحديد بثلاث سنين ليس توفيقا وانما هو الى الامام.

روى البخارى عن عائشة رضى الله عنها ، ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : " من أعمر أرضا ليست لأحد فهو أحق "[(١)] وروى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم : " من أحيا أرضا ميته فهى له".[(٢)] أى يختص بها وليس لأحد بعئذ منازعته فيها ، وكذلك يقال فى شأن الأرض التى آلت اليه بطريق آخر كالارث أو الشراء أو نحو ذلك ، فانه يختص بها شرعا وليس لأحد حق انتزاعها منه ، سواء عطلها عن الاستثمار أم لم يعطلها . فان قول عمر المتقدم لا يشمل هذه الأراضى ولم يرد من أجلها ، وانما ورد فى شأن الأرض الموات .

ومثل الأرض الموات فى ذلك الأرض الخراجية اذا عطلها صاحبها كما جاء فى حاشية ابن عابدين قوله : " وبقى ما لو عجز مالكها عن الزراعة لعدم قوته وأسبابه ، فللامام أن يدفعها لغيره مزارعة ليأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقى للمالك ، وان شاء أجرها وأخذ الخراج من الأجرة ، وان شاء زرعها من بيت المال ، فان لم يتمكن باعها وأخذ الخراج من ثمنها ، قال فى النهاية : وهذا بلاخلاف ، لأنه من باب صرف الضرر العام بالضرر الخاص ، وعن أبى يوسف : يدفع للعاجز كفايته من بيت المال قرضا ليعمل فيها "[(٣)] وهذا انما صح فى الأرض الخراجية ، لأنها فى الأصل ملك لعموم المسلمين ، وتركت فى أيدى أصحابها مقابل دفع الخراج ، فاذا لم يستثمروها فانهم بذلك يعطلون حقا للمسلمين فوجب أخذه ، وهذا بخلاف الأرض غير الخراجية ، والتى ليس للمسلمين حق فى عينها ، فلا يجبر صاحبها على استثمارها ، بل قد ذكر الفقهاء أن العامل فى الأرض الخراجية لا يجبر على العمل فيها

---

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥ / ١٨ .

(٢) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٦ / ١٤٩ . وقال : هذا حديث حسن صحيح .

(٣) حاشية ابن عابدين : ٤ / ١٩١ .

ان اختار تركها ،كما فى الدر المختار : " .. فما بفعل الآن من الأخذ من الفلاح وان لم يزرع ، ويسمى ذلك فلاحة ، واجباره على السكنى فى بلدة معينة ، يعمر داره ويزرع الأرض ، حرام بلا شبهة ... فلا شيء على من لم يزرع ولم يكن مستأجرا ، ولا جبر عليه بتسببها"[١] قال ابن عابدين فى شرح هذا : " حاصلة دفع مايتوهم من قولهم : لو عطلها صاحبها يجب الخراج ، أنه لو ترك الزراعة لعذر أو لغيره ، أو رحل من القرية ، يجبر على الزراعة والعود ، وليس كذلك ".[٢] واذا لم يصح اجبار العامل على العمل فى أرضه الزراعية ، التى هى فى الأصل ملك لعموم المسلمين ، وقد وجب الخراج فى رقبتها ، فلأن لايجبر على العمل فى أرضه التى هى خالص حقه أولى . ومثل الأرض فى ذلك بقية عوامل الانتاج .

وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليمنحها أخاه ، فان أبى فليمسك أرضه"[٣] وفى رواية " من كانت له أرض فليزرعها ، أو فليحرثها أخاه والا فليدعها "[٤] فقوله صلى الله عليه وسلم : " فان أبى فليمسك أرضه " وقوله : " والا فليدعها " يدل على أن من حق الفرد أن يستثمر أرضه بنفسه ، أو بواسطة غيره ، ومن حقه أن يمسكها ويدعها دون استثمار ، فالقول بعدئذ ان من حق الدولة أن تجبر الأفراد على استثمار أموالهم ، أو تنتزع من أيديهم الأموال غير المستثمرة ، مخالف لمفهوم هذا النص.

(٢) وقد استدل هؤلاء بالقواعد الدالة على العمل على تحقيق المصلحة ودفع الضرر العام، كقولهم : " واذا تضخمت الثروة فى أيدى

---

(١) الحصكفى، الدر المختار مع الحاشية : ٤ / ١٩٢ .
(٢) حاشية ابن عابدين : ٤ / ١٩١ .
(٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥ / ٢٢ .
(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٩٩ .

فئة قليلة من الرعية ، وكانت هذه الثروة من مصادر الانتاج التى عليها قوام المجتمع ، ثم ثبت عجز هذه الفئة عن استثمارها استثمارا رشيدا ، وأدى هذا العجز الى حرمان المجتمع من منافع هذا الاستثمار الرشيد ، كان لولى الأمر أن يتدخل بما يدرأ عن المجتمع هذا الضرر العام ، وهذا تطبيقا للقواعد الشرعية التى تقرر أن " التصرف على الرعية منوط بالمصلحة " و " يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام " و " يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى ".[1]

الا أنه يمكن أن يقال ان هذه القواعد لايمكن أن تعارض النصوص الصريحة الدالة على وجوب صيانة الملكية الخاصة ، وحرمة الاعتداء عليها ومجرد تضخم الثروة وعجز أصحابها عن استثمارهااستثمارا رشيدا ، لايعطى الدولة الحق فى نزعها ، بل على الدولة حينئذ ان تساعد أصحاب هذه الأموال على استثمارها ، وترشدهم الى طرق الاستثمار الرشيد ، وتعينهم على ذلك ما أمكن ، فتتحقق بذلك المصلحة العامة ، ويندفع الضرر عن الجميع ، وقد تقدم النقل عن أبى يوسف ان الدولة تقرض العاجز عن زراعة أرضه الخراجية بما يكفيه لزراعتها ، من بيت المال .

(٣) وقد أستدل بعضهم على وجوب استثمار الأموال وحرمة تعطيلها بقوله تعالى : (.. والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ماكنزتم لأنفسكم فذوقوا ماكنتم تكنزون)[2] قالوا : الكنز الذىورد النهى عليه فى الآية هو حبس المال عن التداول والاستثمار ، والانفاق فى سبيل الله فى الآية هو الانفاق

---

(١) د . محمد العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٩ .
(٢) التوبة : ٣٤ ، ٣٥ .

في وجوه المصالح المختلفة الخاصة والعامة.[1] وبالتالي فان الاحتفاظ بالأموال وتعطيلها دون استثمار ، يعتبر من قبيل الكنز المحرم شرعا .

والقول بأن الكنز المراد في الآية هو المال المعطل عن الاستثمار قول لايؤيده الدليل ، فبالرغم من أن الخلاف قد وقع بين الصحابة في تحديد المعنى المراد من الكنز في هذه الآية ، الا أن أحدا منهم لم يقل ان الكنز هو حبس المال عن الاستثمار ، وانما ذهبوا افي تحديد معنى الكنز المنهي عنه شرعا الى مذهبين رئيسيين :[2]

الأول : وهو مذهب جمهور الصحابة ومن بعدهم ، أن الكنز في الشرع هو المال الذي لم تؤد زكاته . وبه قال عمر بن الخطاب وابن عباس وابو هريرة وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم ، وقد اشتهر هذا القول عن ابن عمر رضي الله عنهما ، فقد روى البخاري بسنده عن خالد بن اسلم قال : " خرجنا مع عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، فقال أعرابي : أخبرني عن قول الله (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) قال ابن عمر رضي الله عنهما : من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له ، انما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة ، فلما أنزلت جعلها الله

---

(١) انظر : د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصادي الاسلامي مذهبا ونظاما : ١/ ٢١٨ ، شوقي احمد دنيا : الاسلام والتنمية الاقتصادية : ٢٠٨ ، البهي الخولي ، الثروة في ظل الاسلام : ١٣٦ ، د . محمد عبد الله العربي ، النظم الاسلامية : ٣١٩ ، د . شوقي عبده الساهي ، المال وطرق استثماره في الاسلام : ١٤٥ ، ١٤٦ ، د . عبد الحميد متولي ، الاسلام ومبادىء نظام الحكم : ٣٣٧ .

(٢) وقد روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال : أربعة آلاف فما دونها نفقة ، فان زادت فهي كنز أديت زكاته أولم تؤد . انظر : الباجي ، المنتقى : ٢ / ١٢٦ . الا أن القرطبي قال عن هذا القول : انه لايصح . انظر : الجامع لأحكام القرآن : ٨ / ١٢٥ . وقال ابن العربي : " وقد قال بعض الناس : ان مازاد على أربعة آلاف كنز ، وعزوه الى علي ، وليس بشيء يذكر لبطلانه " أحكام القرآن : ٢ / ٩١٩ .

طهرا للأموال[1] وروى مالك فى الموطأ عن عبد الله بن دينار أنه قال : " سمعت عبد الله بن عمر وهو يسأل عن الكنز ماهو؟ فقال : هو المال الذى لاتؤدى منه الزكاة"[2] وروى البيهقى بسنده عن ابن عمر أيضا أنه قال : " كل ما أديت زكاته وان كان تحت سبع أرضين فليس بكنز، وكل مالا تؤدى زكاته فهو كنز، وان كان ظاهرا على وجه الأرض"[3] وهذا هو ايضا مذهب جمهور التابعين ومن بعدهم ، وبه أخذ الأئمة الأربعة ، واختاره الامام البخارى فى صحيحه .

الثانى : وهو أن الكنز هو كل مال فضل عن حاجة مالكه ولم ينفقه فى سبيل الله ، ويروى هذا القول عن أبى ذر رضى الله عنه . قال القرطبى : " وهو من شدائده ، ومما انفرد به رضى الله عنه"[4] وقال ابن عبد البر : " وردت عن أبى ذر آثار كثيرة ، تدل على أنه كان يذهب الى أن كل مال مجموع ، يفضل عن القوت وسداد العيش ، فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت فى ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم ، وحملوا الوعيد على مانعى الزكاة"[5]

وقد استدل أبو ذر بالآية المتقدمة : (والذين يكنزون الذهب والفضة . . .) وبنحوها من الآثار الدالة على الحث على الانفاق فى سبيل الله ، نحو مارواه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال له : " يا أبا ذر أتبصر أحدا ؟ . . . قلت : نعم . قال : ما أحب أن لى مثل أحد ذهبا أنفقه كله الا ثلاثة دنانير . . "[6] قال ابن العربى : " ورواية

---

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٢٧١ .
(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٢ / ١٢٥ .
(٣) البيهقى ، السنن الكبرى : ٣ / ٢٢٥
(٤) الجامع لأحكام القرآن : ٨ / ١٢٥ .
(٥) ابن حجر ، فتح البارى : ٣ / ٢٧٣ .
(٦) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٢٧٢ . وصحيح مسلم مع شرح النووى : ٧ / ٧٨ .

أبى ذر لهذا الحديث صحيحة ، وتأويله غير صحيح ، فان أباذر حمله على كل جامع للمال محتجز له ، وانما المراد به من احتجنه واكتنزه عن الزكاة"[1] .

أما الجمهور فقد استدلوا لمذهبهم بعدة أدلة منها :

(١) ما رواه ابو داود عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : " لما نزلت هذه الآية : (والذين يكنزون الذهب والفضة) قال : كبر ذلك على المسلمين ، فقال عمر : أنا أفرج عنكم فانطلقوا ، فقال : يانبى الله ، انه كبر على أصحابك هذه الآية ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب مابقى من أموالكم ، وانما فرض المواريث لتكون لمن بعدكم ، قال : فكبر عمر . . . ."[2] الحديث. فهذا الحديث نص فى المسألة ، وهو يدل على أن المال الباقى بعد الزكاة مالا طيبا ، وليس من قبيل الكنز المحرم شرعا .

(٢) وقد روى الحاكم والبيهقى وغيرهما عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره "[3] وفى رواية عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا أديت الزكاة فقد قضيت ماعليك"[4].

(٣) واستدلوا أيضا بما رواه أبو داود عن أم سلمة رضى الله عنها قالت : " كنت ألبس أوضاحا من ذهب ، فقلت : يارسول الله أكنز هو ؟

---

(١) أحكام القرآن : ٢ / ٩٢١ .
(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢ / ٢٥٠ . وقال عنه النووى : صحيح على شرط مسلم . المجموع : ٦ / ١٣ .
(٣) المستدرك : ١ / ٣٩٠ . وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . سنن البيهقى : ٤ / ٨٤ .
(٤) المستدرك : ١ / ٣٩٠ . سنن البيهقى : ٤ / ٨٤ .

فقال : مابلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز"[1] فهذا نص صريح على اخراج مسمى الكنز شرعا عن كل مال مزكى .

(٤) وقد استدل الفقهاء بالأحاديث الدالة على فرضية الزكاة في الاسلام وتحديد مقاديرها ، على أن مافضل عنها ليس بكنز ، فمن ذلك ماذكره الامام البخارى فى صحيحه قال : " باب ماأدى زكاته فليس بكنز لقول النبى صلى الله عليه وسلم ": " ليس فيما دون خمسة أواق صدقة "[2] قال ابن حجر : " قال ابن رشيد : وجه التمسك به أن مادون الخمس ، وهو الذى لاتجب فيه الزكاة ، قد عفى عن الحق فيه ، فليس بكنز قطعا والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه فى واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال "[3] كما أشار الجصاص الى وجه الاستدلال بالزكاة على اخراج مسمى الكنز شرعا عن المال المزكى بقوله : " قد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنقل المستفيض ايجابه فى مائتى درهم خمسة دراهم ، وفى عشرين دينارا نصف دينار ، كما أوجب فرائض المواشى ، ولم يوجب الكل ، فلو كان اخراج الكل واجبا من الذهب والفضة لما كان للتقدير وجه"[4]

---

(١) المنذرى ، مختصر سنن ابي داود : ٢ / ١٧٥ . قال المنذرى : فى اسناده عتاب بن بشير أبو الحسن الحرانى ، وقد أخرج له البخارى ، وتكلم فيه غير واحد . وقال ابن حجر : " قال ابن عبد البر : فى سنده مقال . وذكر شيخنا (الحافظ العراقى) فى شرح الترمذى ، أن سنده جيد " فتح البارى : ٣ / ٢٧٢ . وقال النووى عنه : ان اسناده حسن . المجموع : ٦ / ١٣ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٢٧١ .

(٣) فتح البارى : ٣ / ٢٧٢ .

(٤) أحكام القرآن : ٣ / ١٠٥ .

(٥) ومن أدلتهم أيضا أن الصحابة كان فيهم الموسرون ، كعبد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان ، وغيرهما ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم ذلك منهم ، ولم يأمرهم بانفاق جميع أموالهم ، أو يتوعدهم على جمع المال الكثير ، بالرغم من وجود كثير من الفقراء في الصحابة ، مما يدل على أن جمع المال وحده وعدم انفاقه جميعه ، ليس هو الكنز المحرم شرعا.[1]

وهذه الأدلة جميعا تدل على ترجيح مذهب جمهور الصحابة وأن المال الذى أديت زكاته ـ ومثل الزكاة فى ذلك بقية الحقوق الواجبة كالنفقات مثلا ـ لا يسمى كنزا فى الشرع ، ولا يدخل جامعه فى الوعيد الذى أتت به الآية الكريمة ، وخصوصا أن فى هذه الأدلة ما هو نص على خصوص هذه المسألة ، كقوله صلى الله عليه وسلم : " ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب ما بقى من أموالكم " وقوله : " ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز " فيجب حينئذ الوقوف عند هذه الآثار ، ولا يصح الخروج عنها .

أما مذهب أبى ذر رضى الله عنه ، فهو مما أنفرد به ، وخالفه فى ذلك جمهور الصحابة ، وقد يكون له فى قوله هذا تأويل لم يصل الينا ، وقد ذكر بعض المفسرين وشراح الحديث عدة تأويلات لمذهب أبى ذر هذا . فمن ذلك قولهم : ان الآية نزلت فى وقت شدة الحاجة وضعف المهاجرين ، وقصر يد الرسول صلى الله عليه وسلم عن كفايتهم ، فلا يجوز الادخار فى مثل هذا الوقت ، فلما أتسع الحال فرضت الزكاة.[2] وقد منع ابن العربى هذا الاحتمال بقوله : " هذا باطل ، فان الزكاة قد كانت شرعت ، وقد كان بعض الصحابة أغنياء وبعضهم فقراء ، وقد كان الفقير منهم يربط بطنه بالحجارة من الجوع ، وبيوت الصحابة الأغنياء

---

(١) الجصاص ، احكام القرآن : ٣ / ١٠٥ ، ١٠٦ . القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٨ / ١٣١ .

(٢) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٨ / ١٢٥ ، ٣٢٦ .

مملوءة من الرزق ، يشبع أولئك ويجوع هؤلاء ، فينوبهم النبى صلى الله عليه وسلم الى الصدقة ، ويرغبهم فى المواساة ، ولا يوجب عليهم الخروج عن جميع أموالهم "[١] ومما يؤيد قوله ان الآية نزلت بعد فرض الزكاة ما تقدم من رواية أبى داود أن عمر رضى الله عنه ذهب الى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب مابقى من أموالكم...... " الحديث.

ومن هذه التأويلات أيضا ماذكره القاضى عياض ، من أن انكار أبى ذر انما كان على الحكام والسلاطين الذين يحتجزون أموال بيت المال لأنفسهم ، ولا ينفقونها فى وجوهها .[٢] قال النووى : " وهذا الذى قاله القاضى باطل ، لأن السلاطين فى زمنه لم تكن هذه صفتهم ، ولم يخونوا فى بيت المال ، انما كان فى زمنه أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، وتوفى فى زمن عثمان سنة ثنتين وثلاثين "[٣] وحمل ابن حجر قول القاضى على أنه أراد من يفعل ذلك من السلاطين ، وان لم يوجد فى زمنه من يفعله .[٤] كما تأول ابن حجر مذهب أبى ذر على أن المراد به من كان يرجى فضله ويطلب نواله كالامام الأعظم ، فلا يصح أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا .[٥]

فاذا تبين هذا كله علم منه أن القول ان الكنز هو المال غير المعد للاستثمار قول لايصح لأنه أولا قول لادليل له ، ثم انه لم يقل به أحد ممن فسر الآية الكريمة من الصحابة أو غيرهم ، فهم اما أنهم قالوا ان الكنز

---

(١) أحكام القرآن : ٢ / ٩٢٢ .
(٢) النووى ، شرح صحيح مسلم : ٧ / ٧٧ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) فتح البارى : ٣ / ٢٧٥ .
(٥) المصدر نفسه : ٣ / ٢٧٣ .

هو المال الذى لم تؤد زكاته ، أو قالوا هو المال الفائض عن حاجة صاحبه ، سواء أعد للاستثمار أو لم يعد . وأيضا هو قول يتعارض مع نص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى اثبت أن المال الذى أديت زكاته لا يسمى كنزا .

وخلاصة ماتقدم هى أن القول بأن من حق الدولة أن تجبر الأفراد على استثمار أموالهم ، أو تجبرهم على اتباع أساليب محددة فى الاستثمار أو تنزع من أيديهم الاموال التى لايستطيعون استثمارها بأنفسهم لتقوم الدولة باستثمارها استثمارا رشيدا ، كل هذه الأقوال ليس لها مايؤيدها من الدليل ، وتخالف منهج التشريع الاقتصادى الاسلامى الذى قرر أن الأفراد أحرار فى الأموال التى يمتلكونها من الطرق الشرعية ، بين أن يستثمروها بالطرق التى يختارون أو لايستثمروها ، وذلك متى أدوا الحقوق الواجبة فيها ، وامتنعوا عن استعمالها فى الطرق التى نهى عنها الشرع .

وقد نص الفقهاء على ثبوت هذا الأصل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى بما لايدع مجالا للشك عند حديثهم عن حكم مسألة عمارة الفرد لداره أو اصلاحه لقناة الماء التى يملكها ونحو ذلك ، فذكروا أن ترك هذه العمارة لايحرم شرعا . جاء فى تحفة المحتاج : " وما لا روح له كقناة ودار ، لا تجب عمارتها على مالكها الرشيد ، لأنها تنمية للمال وهى لا تجب ، نعم يكره تركها الى أن تخرب لغير عذر ، كترك سقى زرع وشجر ، دون ترك زراعة الأرض وغرسها ، ولا ينافى ماهنا من عدم تحريم اضاعة المال ، تصريحهم فى مواضع بحرمته ، لأن محل الحرمة حيث كان سببها فعلا ، كالقاء مال ببحر والكراهة حيث كان سببها تركا كهذه الصور لمشقة العمل "(1).

---

(1)) الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٨/ ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، وانظر : البهوتى ، كشاف القناع : ٥/ ٤٩٥ .

فهذا النص يشير الى أن عمارة الدار والقناة ونحوها لاتجب، وقد علل ذلك بكون مثل هذا التصرف تنمية للمال ، وتنمية المال لاتجب في الشرع على المالك، وقد ذكر هذا التعليل أيضا الشربيني فقال : " ومالا روح له كقناة ودار ،لاتجب على مالكها المطلق التصرف عمارتها... فان ذلك تنمية للمال ، ولا يجب على الانسان ذلك"[1] فهذا نص على أن تنمية المال لا تجب شرعا على مالكه ،كما قد أشار النص على أن ترك هذه التنمية قد يكون لعذر أو لغير عذر ، وفي كلا الحالين لا يحرم الترك ،لكن يكره الترك لغير عذر، أما ان كان لعذر فانه لا يكره، وقد مثلوا للعذر بمشقة التنمية . فاذا تبين هذا لم يصح القول بعدئذ ان من حق الدولة أن تجبر الأفراد على تنمية أموالهم أو تنزع من أيديهم الأموال التي لم يستثمروها .

ومن خلال هذا النص المتقدم يمكن معرفة الاستثناءات التي يمكن أن ترد على أصل حرية الأفراد في استثمار أموالهم أو تعطيلها ،وهي :

(١) الأموال التي لها روح كالحيوان ، فان المالك في مثل هذه الحالة يلزمه الانفاق على هذه الأموال ، فيحرم تركها هملا لتموت. والوجوب في مثل هذه الحالة ليس لأجل تنمية المال ، فان هذه التنمية لا تجب عليه كما تقدم ، بل للمحافظة على الروح المحترمة، للخبر الصحيح : " عذبت امرأة في هرة ،لم تطعمها ولم تسقها ، ولم تتركها تأكل من خشاش الأرض "[2] وبناء على ذلك فقد ذكر الفقهاء أن الحيوان ان كان مأكولا فان مالكه يجبر على الانفاق عليه أو بيعه أو ذبحه، وان لم يكن مأكولا فيلزمه حينئذ الانفاق عليه أو بيعه .

(٢) كما يستثنى من هذا الاصل اضاعة المال بفعل المالك كالقائه

(١) مغني المحتاج : ٤٦٣/٣ .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٤٠/١٤ . والمقصود بخشاش الأرض هوامها وحشراتها .

فى البحر ونحو ذلك ، فانه اذا صح ان يترك الفرد ماله الخاص بـــه دون استثمار وتنمية ، الا أنه لايصح أن يبدد هذا المالك مالـــه دون فائدة كالقائه فى البحر ، فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال .[1] ويمكن أن يؤخذ من هذا حكم اتلاف الأفراد أو الحكومـــات للانتاج من أجل المحافظة على نسبة المعروض منه فى السوق ، وذلـــك نحو اتلاف المحاصيل الزراعية ، فمثل هذا التصرف يحرم شرعا .

(٣) ويمكن أن يستثنى أيضا من حكم حرية الفرد فى استثمار مالـــه أو تعطيله ، ما اذا كان هذا المال ليس ملكا خالصا للفرد ، كمـــال الشراكة مثلا ، فقد قيل يلزم الشريك حينئذ عمارة الدار ونحوهـــا اذا طلب شريكه ذلك ، من أجل المحافظة على مصلحة الشريك .[2] ومـــثل الشريك فى هذا الولى أو الوصـــى ، فان المال الذى تحت يده حينئـــذ ليس خالص حقه ، وبالتالى لا يصح تركه له دون تنمية واستثمار ، بل تلزمـــه هذه التنمية بحسب مايراه من المصلحة ، كما فى مغنى المحتاج : "ويتصـــرف له الولى بالمصلحة وجوبا لقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالـــتى هى أحسن)[3] .... ويجب على الولى حفظ مال الصبى عن أسباب التلف ، واستنماؤه قدر ما تأكله المؤن من نفقة أو غيرها ان أمكـــن ، ولا تلزمه المبالغة"[4] .

(٤) ويستثنى من هذا الأصل أيضا المالك الذى ليس له عمل أو مـــورد سوى هذا المال ، فاذا تركه دون استثمار هلك أو بقى عالة على المسلمين ، فان مثل هذا التصرف لايصح شرعا ، ويلزم الفرد حينئذ أن يحافظ علـــى

---

(١) انظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١ / ٣٠٦ .
(٢) انظر : البهوتى ، كشاف القناع : ٣ / ٤١٥ . الشربينى ، مغنى المحتاج ٢ / ١٩٠ . وفيه ان الشريك لايجبر على العمارة فى القول الجديد عند الشافعى اذا كان يتضرر من ذلك .
(٣) الأنعام : ١٥٢ .
(٤) الشربينى ، مغنى المحتاج : ٢ / ١٧٤ .

ماله ويستثمره ليبقى على نفسه أوعلى من يعوله ممن تلزمه نفقته ، وقد أشار ابن حزم الى هذا المعنى بقوله : " فان قيل : فأنتم لا تجبرون أحدا على زرع أرضه اذا لم يرد ذلك . قلنا : انما نتركه وذلك اذا كان له معاش غيره يغنى عن زرعها . . . وأما اذا لم يكن له غنى عن زرعها فانما نجبره على زرعها اذا قدر على ذلك أوعلى اعطائها بجزء مما يخرج منها ، ولا نتركه يبقى عالة على المسلمين ، باضاعته لماله ، ومعصيته لله عز وجل بذلك"[(١)] .

وقد ذكر الامام محمد بن الحسن الشيبانى أن الكسب على مراتب، فكسب ما لا بد منه للفرد مما يقيم به صلبه يعتبر فرضا على الفرد ، لأنه لا يمكن التوصل الى الفرائض الا بذلك ، ونحو ذلك الكسب للانفاق على من تجب على الفرد نفقته كالزوجة والأولاد ، وكذا الكسب لقضاء الدين ونحوه . ثم قال بعد أن ذكر هذا النوع من الكسب وحكمه : " وبعد ذلك الأمر موسع عليه فان شاء اكتسب وجمع المال ، وان شاء أبى ، لأن السلف رحمهم الله منهم من جمع المال ومنهم من لم يفعل فعرفنا أن كلا الطرفين مباح "[(٢)] .

فاذا تجاوزنا هذه الاستثناءات المحصورة ، فان ماعداها من حق الفرد ان يستثمر ماله أو لا يستثمره وليس من حق أحد أن يجبره على الاستثمار ، أو يحدد له طريقه . فان قيل إن الأفراد قد يمتنعون عن استثمار أموالهم بقصد التعنت والاضرار بالمجتمع[(٣)] . فانه يجاب عن هذا بالقول ان الواقع يثبت أن هذا الاحتمال بعيد الحدوث لأسباب عدة منها :

---

(١) المحلى : ١٠/ ١٠٠ .
(٢) الكسب : ٦٠ . وانظر : الشربينى ، مغنى المحتاج : ٣ / ٤٤٨ .
(٣) د . محمد العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٦ .

(١) أن الانسان مجبول بحسب غريزته وفطرته على حب المال والاستكثار منه ،كما قال تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ....)[١] الآية .

وقوله : (وانه لحب الخير لشديد)[٢] وقوله صلى الله عليه وسلم : " لوكان لابن آدام واديان من مال ،لابتغى واديا ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ، ويتوب الله على من تاب"[٣] وقوله صلى الله عليه وسلم : " يهرم ابن آدم وتشب معه اثنتان : الحرص على المال ، والحرص على العمر"[٤] .

وهذا الحب المغروز فى النفس يدفع الانسان دائما للعمل والنشاط وتثمير المال ، دون حاجة الى من يأمره بذلك أو يجبره عليه ، كما هو الواقع والمشاهد دائما . والى هذا المعنى أشار ابن حجر الهيتمى عند حيثه عن فروض الكفاية من الحرف والصنائع ، فقال : " لا يحتاج فى هذه الأمر الناس بها ، لأن فطرهم مجبوله عليها "[٥] .

(٢) وبالاضافة الى هذه الفطرة والغريزة ، فان الانسان المسلم يجد نفسه مدفوعا الى تنمية أمواله وتثميرها حتى لا تستهلكها الفرائض المالية الشرعية والنفقات الواجبة المتكررة ، والتى تأتى فى مقدمتها فريضة الزكاة المتكررة سنويا ، والتى من ضمن أهدافها حث الأفراد على مواصلة

---

(١) آل عمران : ١٤ .
(٢) العاديات : ٨ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٧ / ١٣٩ .
(٤) المصدر نفسه : ٧ / ١٣٨ .
(٥) تحفة المحتاج : ٩ / ٢٢٢ . وانظر تفصيل هذه المسألة فيما تقدم عند الحديث عن آراء الشاطبى وأقواله حول مسألة الحرية الاقتصادية والتدخل ص (٦٠٢)

العمل وبذل الجهد في تنمية أموالهم بمعدلات تفوق معدلات هذة الفريضة . وفي هذا المعنى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " " ابتغوا في مال اليتيم - أو في اموال اليتامى - لا تذهبها - أوتستهلكها - الصدقة" [(١)] وروى مالك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال :"اتجروا في أموال اليتامى ، لا تأكلها الزكاة" [(٢)] ومثل الزكاة في ذلك نفقة الانسان على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، فان لم يستثمر الفرد ماتحت يده من الأموال استئصلتها هذه النفقات عن قريب .

وهذا يدل على أن المسلم مدفوع بفطرته وغريزته أولا ، وبالتكاليف المالية الشرعية المفروضة عليه ثانيا ، الى استثمار أمواله والسعي في تنميتها وترك تعطيلها . فان قيل ان الواقع يدل على وجود أموال كثيرة عطلها أصحابها عن الاستثمار . فانه يجاب عنه بأن مثل هذه الأموال العاطلة قد تركت دون استثمار لأسباب عدة منها :

(١) الحاجة الى الأموال النقدية السائلة - في حالة كون هذه الاموال نقدا - وذلك لانفاقها في المستقبل في حاجة الفرد الى غذاء أو مسكن أو علاج أو زواج أو نحوه . وقد يحتفظ الفرد بأمواله سائله ليورثها ورثته من بعده ، وليس في كل هذا مايمنع شرعا ، وقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص رضى الله عنه : " انك ان تذر ورثتك اغنياء ، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس . . . " [(٣)]

(٢) وقد يحتفظ الفرد بأمواله حتى يتمكن من جمع مبلغ من المال يستطيع به أن يبدأ أى مشروع استثمارى مستقبلا ، وليس في هذا مايمنع شرعا واقتصادا .

(٣) وقد يكون لدى الفرد أموال قابلة للاستثمار الا أنه لايستثمرها

---

(١) البيهقي ، السنن الكبرى : ٤ / ١٠٧ .
(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٢ / ١١٠ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١ / ٧٧ .

لعدم وجود طرق استثمار يطمئن اليها ، أو عدم معرفته بطرق الاستثمار الممكنة ، ودور الدولة هنا لا يكون فى الجبر على الاستثمار أو نزع هذه الاموال ، وانما يكون فى الارشاد الى طرق الاستثمار السليمة ، وتوجيه الأفراد اليها ، وتسهيل العقبات الى يمكن ان تعترض المستثمرين ، ونحو ذلك من الطرق التى تؤدى الى تبصير المستثمرين وترشيدهم وحثهم على الاستثمار واستغلال الغرائز الفطرية التى جبلوا عليها .

(٤) وقد يترك الفرد استثمار الأموال التى تحت يديه لعدم قدرته على استغلالها ، ودور الدولة هنا ينحصر أيضا فى مساعدته فى حدود قدراتها ، والوقوف الى جنبه حتى يتمكن من استغلال ماتحت يده من ثروات . ولا يصح فى هذه الحالة نزع هذه الأموال من تحت يديه ، مادام أنها قد آلت اليه من طريق شرعى[1] ، فقد تقدم النقل عن الفقهاء بأن التنمية لا تجب اذا تركت لمشقة .

(٥) وقد يترك الأفراد استثمار أموالهم مخافة أن يؤدى ظهورها الى أن تطمع الدولة فيها ، وتمتد اليها يدها ، بالاستيلاء أو نحوه . ودور الدولة هنا يكون فى أن تبعث فى نفوس الأفراد الاطمئنان بترك التسلط والاستشراف لأموال الناس والطمع فيها ، واتباع نهج الاسلام المتمثل فى تحقيق الأمن والعدل .

ومما تقدم كله يمكن أن تستنتج النقاط التالية :

(١) ان الاسلام حث على العمل وبذل الجهد والسعى فى كسب الرزق ، وجعل القيام بحاجات الأمة الاسلامية والتى يتوقف عليها أمر دنياها وتستقل بها عن الاحتياج لغيرها ، كالزراعة أو الصناعة ونحوها ، فرضا على مجموع أفراد الأمة الاسلامية .

---

(١) انظر مبحث التأميم ص (٦٠٦) .

(٢) أن الأفراد بطبائعهم وما فطرهم الله عليه ، مجبولون على العمل ومداومة الكسب ، فهمبحكم هذه الفطرة يمارسون مختلف الأعمال والمهن .

(٣) أن الأصل فى المنهج الاسلامى هو اعطاء الأفراد حرية الاختيار فيما يملكون من مصادر الثروة ، بين أن يدخروها أو يستثمروها - متى كان تملكهم لها من طريق شرعى ، وأدوا الحقوق الواجبة عليهم فيها شرعا - وليس للدولة حق الجبر على مداومة استثمار الأفراد لأموالهم ، أو نزع الأموال غير المستثمرة من ايديهم .

(٤) وعدم اعطاء الدولة حق التدخل فى حرية الأفراد فى استثمار أموالهم ، لا يعنى أن تقف الدولة موقفا سلبيا من ذلك ، بل انه يمكن أن يكون للدولة دور ايجابى مساعد يتمثل فى حث الأفراد على الاستثمار وتوجيههم الى طرق الاستثمار السليمة التى تعود بالنفع عليهم وعلى المجتمع ، ومساعدتهم فى ذلك بحسب قدرتها ، مع توفير الأجواء الملائمة للاستثمار ، وفى مجال اختيار الأفراد للمشاريع ، يمكن أن تقوم الدولة بدور التوجية والتنسيق بين المشاريع حتى لا تصطدم مصالح الأفراد مع بعضها ، أو مع مصلحة المجتمع ، وفى هذا تحقيق لمصلحة الأفراد ومصلحة المجتمع معا .

المبحث الخامس: تدخل الدولة فى الملكية الفردية " التأميم وتحديد الملكية ".

جرى فى المباحث السابقة ذكر القيود الواردة على الملكية الفردية فى الاسلام ، سواء من حيث طرق الكسب والتملك ، أو من حيث استعمال الملكية والتصرف فيها ، ومن خلال هذه المباحث تتبين طبيعة الملكية الفردية وحدودها وقيودها ، على النحو الذى أتى به الاسلام وأقره المجتمع الاسلامى فى عصوره المختلفة . لكن ماحكم أن تتدخل الدولة فى الاسلام بفرض قيود وتشريعات جديدة على الملكية الفردية لا تكتفى فيها بمجرد تهذيب الملكية وترشيدها مع الابقاء على أصل الملك فى يد المالك - كما هو الحال فى القيود الشرعية التى سبق ذكرها - بل تؤدى هذه القيود الى ابطال التملك ونزع الملكية من أصحابها ، وذلك عن طريق تحديد الملكية بحد معين ثم تستولى الدولة على الزيادة ، أو بفرض تشريعات تمنع تملك الأموال أو بعضها ، وتقوم الدولة بنزع ما هو مملوك منها من أيدى مالكيها ؟ وقد عرف هذا الاتجاه فى الوقت الحاضر بمبدأ التأميم أو تحديد الملكية .

وسيتم تبيين حكم هذين المبدأين فى الاسلام من خلال هذا المبحث.

. . . .

أولا : حكم التأميم في الاسلام :

تمهيد :

لفظ التأميم مصطلح حديث مأخوذ من كلمة " الأمة " أي مجموع أفراد الدولة .

ويقصد بالتأميم نقل ملكية مال معين من ذمة فرد أو أفراد معينيين الى ذمة الدولة ، وبعبارة أخرى : هو تحويل القطاع الخاص الذي يديره الأفراد ، الى قطاع عام تديره الدولة . ولا بد في التأميم من عوض يدفع للمالك الأول ، والا كان مصادرة لا تأميما . (١)

والتأميم وان كان لفظه يعني أن الملك ينتقل للأمة ، الا أن الأمة لا تملك حقيقة ، وانما الذي يملك هو الدولة ، باعتبارها الممثلة لأفراد الأمة ، وتعمل لمصلحة المجموع .

والتأميم بهذا المعنى لم يكن معروفا في الفقه الاسلامي ، ولم يجر العمل به في المجتمع الاسلامي في عصوره المختلفة ، لذا لم يتحدث عنه الفقهاء كمبدأ مستقل وقاعدة معروفة ، وانما عرف التأميم في الوقت الحاضر ، وقد ظهر هذا المبدأ أول ما ظهر ، وجرى تطبيقه في بلدان غير اسلامية في الشرق والغرب ، ثم وفد هذا المبدأ الى بلدان العالم الاسلامي ضمن مبادئ وشعارات المذهب الاشتراكي ، وقد طبق هذا المبدأ في بعض بلدان العالم الاسلامي ، بعد أن تولى أمر هذه البلدان حكومات التزمت بالأفكار الاشتراكية مذهبا وعملت على

---

(١) أنظر: د . العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٧٢ ومابعدها د . محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الأراضي في الاسلام : ٢٣٣ . د / حسين عمر ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية : ٦٩ ، البهي الخولي ، الثروة في ظل الاسلام : ٢٠٠ . وفي النظام الماركسي تعتبر المصادرة ـ أي نزع الملكية بدون عوض ـ هي النظام السائد ، لاعتبار هذا العمل في نظرهم استرداد لملك مغتصب .

تطبيقها ، وقد حاول بعض الفقهاء والباحثين فى الوقت الحاضر - بسبب وقوعه تحت تأثير شعارات هذا المذهب ، أو بسبب وقوعه تحت تأثير سلطان الحكومة - أن يجد لهذا المبدأ أدلة من الشرع تثبته ، وأن يجعل منه مبدأ اسلاميا معترفا به ، ويجب على الحكومات العمل على تطبيقه .

وفيما يلى ذكر لأهم الأدلة التى أوردت لاباحة التأميم فى الشرع ، ثم ذكر الأدلة الشرعية التى تمنع هذا الاتجاه مع مناقشة هذه الأدلة والترجيح بينها لبيان حكم المسألة :

. . . .

(أ) أدلـة القائليـن بجواز التأميـم ومناقشتها :

استدل هؤلاء بعدة أدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ونحو ذلك ، وفيما يلي ذكر أهم هذه الأدلة مع مناقشتها :-(١)

(١) من أدلتهم قوله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ....) (٢) الآية ..

قالوا : هذه الآية تدل على كراهة تداول الثروة بين الأغنياء وتبين حق الحاكم المسلم فى توزيع الثروة طبقا لحاجة الأفراد الى الأموال ثم قالوا : " واذا كان هذا الحق ثابتا فى الأموال المملوكة للدولة أو لبيت المال ، فهل يمكن أن يستنتج بالقياس مثلا ، حق الحاكم فى اعادة توزيع الثروة الوطنية بما فيها الملكيات الفردية اذا ثبت أن العدالة فى توزيعها قد اختفت أو ضعفت لسبب أو آخر ؟

ونحن لا نتردد فى الاجابة على هذا السؤال بالايجاب ، مادامت المصلحة العامة لأغلبية أفراد الشعب تقتضى ذلك " (٣)

ولعل الأولى أن يقال ان هذه الآية لا تصلح للاستدلال على حق الدولة فى التدخل فى الملكية الفردية ، وصحة نزعها لها واعادة توزيعها على الأفراد ، ذلك أنها انما وردت فى شأن أموال الفيء ، وهى الأموال التى تؤول الى المسلمين من غير ايجاف خيل أو ركاب ، وهى بموجب النص تعتبر ملكا للدولة ، وعلى الدولة أن

(١) أول من ذكر اباحة التأميم من الباحثين فى الوقت الحاضر مع التوسع فى ذكر الأدلة ، الدكتور مصطفى السباعى ، فى كتابه اشتراكية الاسلام ، ثم تبعه كثير من الباحثين .

(٢) الحشر : ٧ .

(٣) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضى فى الاسلام : ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

تصرفها في وجوه المصلحة العامة ، وتعتبر اعادة توزيع الثروة بواسطة هذه الأموال أمرا مشروعا ، وعليه فان الدولة في الوقت الحاضر ، ان رأت أن المصلحة تقتضي اعادة توزيع الثروة بين الأفراد وسد خلل التوازن فانها يمكن أن تفعل هذا من خلال انفاقها للأموال المملوكة لها ، وهذا يعني أن الأصل في الاسلام هو أن تعمل الدولة على اغناء الفقراء قدر الامكان بواسطة الملكية العامة ، لا أن تعمل الدولة على افقار الأغنياء أو خفض غناهم بواسطة التأميم .

أما القول بصحة قياس الملكية الفردية على أموال الدولة ، فانه قول مردود وقياس لا يصح لوجود الفارق ، فان الشرع أعطى الدولة سلطة التصرف في الأموال المملوكة لها بلا خلاف ، الا أنه لم يعطها الحق في التصرف في الأموال المملوكة شرعا للأفراد ، وهذا هو موضع النقاش وعدم تردد المؤلف في الاجابة على السؤال الذي طرحه بالايجاب دليل على عدم مراعاته لأصول الاستدلال الشرعي ، والا فان الفرق بين حق الدولة في التصرف في أموالها ، وحقها في التصرف في أموال الأفراد لا يخفى .

وقوله : ان هذا يصح اذا ثبت أن العدالة في التوزيع قد اختفت أو ضعفت ، قول عام ، لم يبين فيه سبب اختفاء عدالة التوزيع ، فان كان ذلك بسبب ظلم من الملاك ، فان الظلم مردود ، ويقدر بقدره ، وان لم يكن ثمة ظلم ووجدت الفروق الطبيعية ، فانه لا ضير في ذلك شرعا ، وسيأتي بيان أن المساواة في توزيع الثروة ليس أصلا في الاسلام ، ان لم يكن مناقضا لأصوله .

أما قوله : ان المصلحة العامة تقتضي ذلك ، فهو استدلال بدليل المصلحة ، وسيأتي ذكر هذا الدليل ومناقشته فيما بعد .

(٢) ومن أدلتهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء

فى ثـلاث : فى الكلأ والمـاء والنـار " (١) . . .

يقـول الدكتـور مصطفى السباعى ـ عند ذكـر هذا الحديث :" وهذا يفيـد أن كل انسـان له حـق الاستفادة من هذه المواد الطبيعية ،لحاجة الناس جميعـا اليهـا ،وقـد قـرر الفقهـاء أنه لا يجوز أن يستأثـر بهـا انسـان دون بقية الناس الا بعـد احرازهـا فى الآنيـة أو ما أشبـههـا فاذا أدت الملكيـة الشخصية لهذه الأشياء الى أن تحبس عن الناس أو يتحكم مالكهـا فى ثمنهـا أو توزيعـها ، بحيث يتضررون من ذلك وهم فى حاجة اليها كان للدولة أن تحـول دون هذا الاحتكار ،وجاز لها أن تتخذ الوسـائل الكفيلة لاشراك الناس جميعـا فى الاستفادة منها ،تحقيقا لمعنى" الشـركة " الواردة فى الحـديث ،وذلك يعنـى " التأميـم " أو تدخل الدولـة فـى الأسـعار . . ولا شـك فى أن النص على تلك المواد الثلاث ليس للحصـر بل يلحـق بها كل ما كان مثلها فى حاجـة الناس جميعا اليه ،بدليل اضافـة الملح اليها فى بعض الروايات ،وهذا يعنى أن كل ما كان ضروريا للنـاس من طعـام أو غيره يأخـذ ذلك الحكم وهو " جواز التأميم من الناحيـة التشـريعيـة " (٢)

ومن هذا النص يتبين أن الاسـتدلال بهذا الحديث على صحة التأميـم بنـى من شقيـن :-

الأول : قوله ان الملكيـة الشخصية لهذه الأشياء ان أدت الى حبسها واحتكارها والحـاق الضرر بالناس فانه يصح تأميمهـا تحقيقا لمعنـى الشركة الوارد فى الحديث . . والاستدلال بهذا الحديث على هذا النحـو غير واضـح ،ذلك أنه ذكـر فى مقدمـة استدلالـه أن

(١) المنذرى مختصـر سنن أبى داود : ٥/١٢٣ .

(٢) اشـتراكيـة الاسـلام : ١٠١ .

الفقهاء قرروا أن هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها فرد دون البقية الا بعد احرازها في الآنية ونحوها ، وهذا قول صحيح ، ويصبح قوله بعد ئذ ـ ان الملكية الشخصية لهذه الأشياء ان أدت الى حبسها واحتكارها والاضرار بالناس فانه يصح تأميمها ـ قولا لا فائدة من ذكره فانه ان قيل ان هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها شخص دون البقية فما معنى احتكار شخص لها واستئثاره بها ، وصحة التأميم حينئذ ؟ . . . فان كان المراد بذلك ماقبل الاحراز فانه لا معنى للتأميم حينئذ ، لأن هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها فرد دون الآخرين ابتداء ، وان كان المراد الجزء المحرز منها ، فانه لا معنى لاستثنائه من بقية الأشياء التى يصح تملكها ، فانه اذا أحرز شيء من هذه الأمور الثلاثة دخل تحت التملك الفردى ، مثله فى ذلك مثل بقية الأشياء التى يصح تملكها ـ كما تقدم بيانه ـ (١) .

أما قوله بعدئذ ان هذه الأشياء اذا أحتكرت صح تأميمها ، فهو استدلال بحكم الاحتكار فى الشرع ، وليس استدلالا بنص هذا الحديث وسيأتى النظر فى دليل الاحتكار فيما بعد .

الثانى : والشق الثانى من وجه الاستدلال فى هذا النص ، هو القول بأن النص على هذه المواد الثلاث فى الحديث ليس للحصر ، بل يلحق بها كل ما كان ضروريا للناس من طعام أو غيره ، وهذا الاستدلال لا يصح أيضا لأمور منها :

أ) أن هذا القول مبنى على صحة تأميم هذه المواد الثلاث ، وقد تبين أنه لا معنى لتأميم هذه المواد ، لأنها لا تدخل تحت الاستئثار الفردى ابتداء ، وانما حكمها شرعا أن تبقى مباحة للجميع ، وما أحرز منها حكمه حكم بقية المحرزات فلا معنى لاستثنائه .

---

(١) أنظر ص (٥٤٨)

ب) أنه على التسليم بصحة القول ان النص على هذه المواد الثلاث ليس للحصر بل يصح أن يلحق بها كل ما كان ضروريا للناس، فانه يلزم من هذا أن يقال ان كل ما كان ضروريا للناس لا يصح أن يستأثر به فرد دون البقية، بل يبقى على الاباحة العامة للجميع، وما أحوز منه يصح تملكه، فان قام فرد بالاستئثار بما هو ضرورى دون بقية الناس، فان من حق الدولة أن تتدخل وتأمم هذه الملكية وتعيدها للأصل من الاباحة العامة. وهذا القول بعيد جدا، ويتضح مدى هذا البعد بالمثل الذى ضرب وهو الطعام، فهل يصح أن يقال ان الطعام لا يصح أن يقع تحت الاستئثار الفردى، بل يبقى مباحا للجميع، مثله فى ذلك مثل الكلأ فى البرارى وماء الأنهار؟. وبالتالى يتضح بطلان قياس كل ما كان ضروريا للناس على الأمور الثلاثة الواردة فى هذا الحديث.

جـ) فاذا صح تجاوز كل هذا وقيل ان هذا الحديث يدل على اشتراك الناس فى هذه المواد الثلاث لحاجتهم اليها، فيقاس عليها كل ما كان ضروريا للناس، فيلزم أن يبقى شركة للجميع، لكن الشركة هنا لا تعنى أن يبقى مباحا للجميع، بل تعنى أن الدولة تقوم بتأميم كل المواد الضرورية وتحويلها الى ملكية عامة تقوم بادارتها.

وقد أشار الى هذا المعنى الشيخ محمد الغزالى بقوله: " ومنع المنافع العامة من أن تكون ملكا لشخص واحد، وجعلها ملكا للدولة وحدها أمر لا شيء فيه اذ ورد فى الحديث: " ان المسلمين شركاء فى ثلاثة: فى الماء والنار والكلأ " وهذا من قبيل التمثيل للأمور التى كان لا يجوز - قديما - احتكارها لفرد ما، اذ أن حاجة جماهير الناس اليها سواء، فلا يصح تمكين يد واحدة من الاستيلاء عليها، فاذا اتسعت حاجات الناس باتساع الحضارة وتغير الزمن، فعلى الحكومة أن تضع يدها

- باسم الشعب - على مصادر الثروة العامة كلها ، وأن تقصى المحتكرين - أفرادا كانوا أو شركات - من محاولة استغلالها لأنفسهم . . . " (١)

ويقول الدكتور ابراهيم الطحاوى : " ومن هنا فاننا لو توسعنا فى مفهوم ضروريات المجتمع المعاصر ، واتخذنا العناصر المذكورة فى الحديث كرمز ، فلابد أن ننظر الى كل المرافق العامة الحيوية للاقتصاد القومى ، على أنها من ضروريات الحياة الاقتصادية ، وحينئذ يكون من الضرورى أن تديرها الدولة لحساب جميع الشعب وخيره ، ولا تتيح فرصة ملكيتها ملكية فردية بأية حال " . (٢)

ويمكن أن يقال ان هذا القياس وهذا الفهم للحديث باطل ، ويدل على بطلانه أن فهم هذا الحديث بهذا المعنى لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا عن الخلفاء الراشدين ، ولا عن بقية الصحابة - رضى الله عنهم - ، ولا كذلك من بعدهم ، فكيف خفى هذا الفهم - على الرغم من أهميته - على من هم خير القرون فى الاسلام ، ثم تكشف هذا الفهم فى هذا العصر ، بعد أن ظهر مبدأ التأميم وتعرفنا عليه من المذاهب الوافدة من الشرق والغرب ؟ . .

وأيضا هذه النتيجة باطلة قياسا على ما كان عليه العمل فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، فان المواد الضرورية فى ذلك العهد لم تكن مؤممة ، ولم تكن شركة بين الجميع ، والمواد الضرورية فى ذلك الحين هى الطعام من حبوب وتمور ونحوها ، والمواشى من الابل والأغنام وكذلك الأرض الزراعية ، فلم يكن فى عهده صلى الله عليه وسلم ما هو أهم

---

(١) محمد الغزالى ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) الاقتصاد الاسلامى مذهبا ونظاما : ١/١٩٨ . وانظر : محمد عبد الجواد ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٢٧ . وقد أشار الى صحة تأميم المرافق العامة كالمياه والانارة والمواصلات مثلا استنادا الى هذا الحديث .

من هذه الأشياء ، اذا كانت حياة المسلمين في ذلك الوقت تقوم على هذه الأشياء [1] ، ومع هذا فقد كانت هذه الأشياء مملوكة ملكية فردية ، ولم نجد الاسلام حريصا على تأميمها ، بقدر ما وجدناه حريصا على رعاية ملكيتها وصيانتها والدعوة الى تنميتها وتزكيتها وفرض العقوبة على المعتدى عليها .

فان قيل : هذه الأشياء لم تكن ضرورية حينئذ . قيل : ماهو الضرورى اذا ؟ اذ لم يبق بعد هذه الأشياء ما هو أشد ضرورة وأقوى حاجة للأفراد منها في ذلك الوقت .

فان قيل : لم يكن ثمة حاجة الى تأميم هذه الأشياء في ذلك الوقت؟ قيل : وما الحاجة التى استجدت في هذا العصر ، لم تكن موجودة في ذلك الوقت ، اذا ضربنا صفحا عن مبادئ ومذاهب وفدت من الشرق والغرب؟ فان قيل : استجد الظلم . قيل : الظلم قديم ، وعلاج الظلم بمنعه ، لا بظلم آخر يفوقه .

اذا تبين هذا كله وعلم منه أنه لا وجه للدلالة في هذا الحديث على صحة تأميم المواد الضرورية ونحوها ، فانه لا بد من فهم معنى هذا الحديث وهو يعني أن هذه المواد الثلاث ونحوها من المواد التى وجدت على صفتها الأصلية ، ولم يكن لليد البشرية جهد في ايجادها ، بل يمكن الانتفاع بها وهى كذلك ، فان التملك الفردى لها والاستئثار بها يخرجها عن المقصد الرئيسى الذى من أجله وجدت ، وهو أن تكون منفعتها عامة للجميع ، ولهذا تبقى شركة مباحة بين الجميع ومن حق كل واحد أن ينتفع بها ما دامت على هذه الصفة ، فان أحرز شخص شيئا منها فانه يصح تملكه لهذا الجزء المحرز ، ولا يصح أن يشركه فيه أحد ، وتبقى المادة الأصلية مباحة للجميع ، وهذا يشمل ماء الأنهار والبحار والمراعى والغابات ونحو ذلك . الا أنه لا يشمل ما تملكه الفرد وحازه بجهده وعمله سواء كان من هذه المواد

---

(١) د . محمد البلتاجى ، الملكية الفردية : ١٣٠ ومابعدها .

الثلاث أو من غيرها ،كأن يقوم الانسان باصلاح أرض وتملكها ،أو يقوم بزراعة أو صناعة أو بناء أو نحو ذلك ،فان ثمرة جهده في هذه الأشياء كلها تصبح ملكا له ،يصح أن يستأثر بها دون غيره ، وليس من حق الآخرين أن يشاركوه فيها أو يعتدوا عليه ،يؤيد هذا الفهم اتفاق جمهور الفقهاء على أن هذه المواد الثلاث التى نص الحديث على الشراكة فيها اذا أحرز شخص شيئا منها صح تملكه له ،ففيما عداها مما لم يرد النص على الشراكة فيه من باب أولى . (١) وبالتالى يبطل الاستدلال بهذا الحديث على صحة تأميم المواد الضرورية ونحوها .

(٣) واستدلوا أيضا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى أرضا بالمدينة يقال لها النقيع لترعى فيها خيل المسلمين ،كما حمى عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - أرض الربذة ،والحمى يعنى اقتطاع جزء من الأرض لتكون مرعى عاما لا يملكه أحد ،بل يبقى منفعة للجميع ،ويدل على وجود الحمى فى الاسلام مارواه البخارى بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " لا حمى الا لله ولرسوله " . وقال : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حمى النقيع ،وأن عمر حمى الشرف والربذة " (٢) .

وروى مالك وأبو يوسف وأبو عبيد وغيرهم عن زيد بن أسلم عن أبيه : " أن عمر ابن الخطاب استعمل مولى له يدعى هنيا على الحمى ،فقال : ياهنى اضمم جناحك عن الناس ،واتق دعوة المظلوم ،فان دعوة المظلوم مجابة ،وأدخل رب الصريمة والغنيمة ،أى صاحب الابل القليلة والغنم القليلة - واياى ونعم ابن عفان وابن عوف ،فانهما ان تهلك

---

(١) انظر نصوص الفقهاء فى هذه المسألة فيما تقدم ص٥٤٨وما بعدها من مبحث الملكية ،بل قد ذهب الفقهاء الى ماهو أبعد من هذا ،حيث ذكروا أن - الشراكة في هذه المواد تثبت اذا وجدت في أرض مباحة ،فان وجدت هذه المواد فى أرض مملوكة ،فانها تملك بتملك الأرض من رأى بعض الفقهاء . انظر : الشوكانى ،نيل الأوطار : ٥ / ٣٤٥ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥ / ٤٤ . وانظر : المنذرى ، مختصر

=

ماشيتهما يرجعان الى المدينة الى زرع ونخل ، وأن رب الصريمة والغنيمة ان تهلك ماشيته يأتيني ببنيه فيقول : يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا لا أبا لك ؟ فالماء والكلأ أيسر على من الذهب والورق وأيم الله انهم ليرون أن قد ظلمتهم ، انها لبلادهم ومياههم ، قاتلوا عليها في الجاهلية ، وأسلموا عليها في الاسلام ، والذى نفسي بيده لولا المال الذى أحمل عليه في سبيل الله ماحميت عليهم من بلادهم شبرا" (١)

وزاد أبو عبيد في روايته عن أسلم قال : " فسمعت رجلا من بني ثعلبة يقول له : يا أمير المؤمنين ، حميت بلادنا ، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الاسلام ، يرددها عليه مرارا ، وعمر واضع رأسه ، ثم أنه رفع رأسه اليه فقال : " البلاد بلاد الله ، وتحمى لنعم مال الله ، يحمل عليها في سبيل الله " (٢)

قالوا : " وهذا صريح في تأميم الأرض لضرورة الدولة والمجتمع (٣) ، وقالوا أيضا : " كما يلاحظ أيضا أن هذا الحمى أو " التأميم " بلغة العصر الحاضر ، كان بدون عوض ، أى بدون دفع أى مقابل للأرض التى حماها عمر - رضى الله عنه - على ملاكها " (٤)

ويمكن أن يقال في الرد على هذا الاستدلال انه لا دلالة في الحمى على صحة تأميم الأرض لضرورة الدولة والمجتمع كما قالوا ، ذلك أن الذى ورد في هذه الآثار ، ليس نزعا للملكية الفردية الثابتة وجعلها ملكا للدولة ، وانما الذى فيها هو تخصيص جزء من الأرض الموات ، التى ليست ملكا لأحد بعينه ، وانما هى مباحة للجميع ، تخصيصها للمنفعة العامة ، وليس في هذا

= سنن أبى ادود ٤ / ٢٧٠ . أبو عبيد ، الأموال : ٣٧٢ ، ٣٧٦ .

(١) الموطأ مع شرحه المنتقى - واللفظ له - : ٧ / ٣٢٧ . وانظر : أبو يوسف : الخراج ١٠٤ ، ١٠٥ . وكأن هذا الأثر لم يثبت عند الشافعي ، فقال بعد روايته له : " ولو ثبت هذا عن عمر باسناد موصول أخذت به " الأم : ٤ / ٤٦ .

(٢) الأموال : ٣٧٧ . (٣) د . مصطفى السباعى ، اشتركية الاسلام : ١٠٢

(٤) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض في الاسلام : ٢٨٠ . وانظر : البهي الخولى ، الثروة في ظل الاسلام : ٢٠١ ومابعدها .

تأميم للأرض البتة ،لأن تأميم الأرض يقع على الملكية الخاصة الثابتة ،والأرض المحمية في هذه الآثار ،لم تكن مملوكة ملكا خاصا لأحد ،والمجادلة التي وقعت بين عمر وبعض المسلمين لا تدل على أنهم كانوا يملكون هذه الأرض - المحمية - ملكا خاصا . ويؤيد هذا الفهم أمور منها :-

أ) أن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى أرض النقيع ، وهي أرض ليست مملوكة لأحد ،لأن أحدا لم يجادل رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ،وقال الخطابي عن النقيع: " وهو مكان معروف مستنقع للمياه ،ينبت فيه الكلأ" (١) فهذا يعني أن النقيع منبت للكلأ ،والناس في رعي الكلأ شركاء ،فهو ابتداء ليس ملكا لأحد على الخصوص .

وقال الهجري عند ذكر النقيع :" وذلك في قاع مدر طيب ينبت أحرار البقل والطرائف ،ويستأجم -أي يستأصل أصله ،ويغلظ نبته ،حتى يعود كالأجمة - يغيب فيه الراكب اذا حبا ،وفيه مع ذلك كثير من العضاة والفرقد والسدر والسيال والطلح والسمر والعوسج " (٢) وهذا يدل على أن النقيع لم يكن أرضا زراعية مملوكة لأحد ،وانما هو مستنقع مياه ،ينبت فيه الكلأ ،وهذه الأشجار البرية ،فحمى الرسول صلى الله عليه وسلم له لم يكن مصادرة أو تأميما لأرض مملوكة ،وانما هو تخصيص لهذه الأرض الموات المباحة للجميع لتكون حمى لمنفعة معينة .

ويؤخذ من هذا أيضا أن كل حمى يجب أن يكون كمثل حمى الرسول صلى الله عليه وسلم ،أي في أرض موات مباحة للجميع ليست ملكا خاصا لأحد .

ب) وكذلك ما حماه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - ،فان فعله لا يخرج

---

(١) معالم السنن : ٤ / ٢٧٠ .
(٢) حمد الجاسر ،أبو علي الهجري وأبحاثه في تحديد المواضع: ٣٨٠ .

عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، فانه حمى أرضا مواتا مباحة للجميع ، وليست ملكا لأحد على الخصوص . واعتراض بعضهم على عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وقول عمر : " انها لبلادهم ومياههم ، قاتلوا عليها فى الجاهلية ، وأسلموا عليها فى الاسلام . . . " لا يعنى أنها كانت مملوكة لهم ملكا خاصا ، وانما تنسب اليهم ، لأنهم عاشوا فيها ، وأسلموا عليها ، وارتفقوا بها ، فهى تنسب اليهم ، ويملكوها ملكا عاما ، الا أنه ليس كملك الأفراد لما أحيوه مثلا ، فانها مادامت أرضا مواتا ، فانها تبقى مباحة للجميع ، ويصح للامام حينئذ أن يتصرف فيها بما يراه المصلحة . (١)

وقد أشار الى هذا المعنى الامام الشافعى بقوله : " كان يقال : الحرم دار قريش ، ويثرب دار الأوس والخزرج ، وأرض كذا دار بنى فلان ، على معنى أنهم ألزم الناس لها ، وأن من نزلها غيرهم انما ينزلون شبيهها بالمجتاز ، وعلى معنى أن لهم مياهها التى لا تصلح مساكنها الا بها وليس ماسمته العرب من هذا دارا لبنى فلان بالموجب لهم أن يكون ملكا مثل مابنوه أو زرعوه أو اختبروه ، لأنه موات أحيى كماء نزلوه مجتازين وفارقوه وانما يملكون بما أحيوا ما أحيوا ، ولا يملكون مالم يحيوا . . . .

ومن الدليل على ما وصفت أيضا أن ابن عيينة أخبرنا عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة أقطع الناس الدور ، فقال حى من بنى زهرة - يقال لهم بنو عبد بن زهرة - لرسول الله صلى الله عليه وسلم : " نكب عنا ابن ام عبد " - أى أبعده عنا - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فلم ابتعثنى الله اذا ؟ - ان الله لا يقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيهم حقه " .

قال الشافعى : والمدينة بين لا بتين ، تنسب الى أهلها من الأوس -

---

(١) محمد الحامد ، نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ٥١ .

والخزرج ومن فيها من العرب والعجم . فلما كانت المدينة صنفين ،أحدهما معمور ببناء وحفر وغراس وزرع ، والآخر خارج من ذلك ،فأقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخارج من ذلك من الصحراء ،استدللنا على أن الصحراء ،وان كانت منسوبة الى حى بأعيانهم ،ليست ملكا لهم كملك ما أحيوا" (١)

جـ) ويشهد لهذا أيضا ماذكره الفقهاء في تعريف الحمى فى الشرع حيث خصص بالأرض الموات التى ليست ملكا خاصا لأحد .،
كما قال الماوردى :" وحمى الموات : هو المنع من احيائه املاكا ،ليكون مستبقى الاباحة لنبت الكلأ ورعى المواشى " (٢)
وفى المغنى عند ذكر الحمى :" ومعناه : أن يحمى أرضا من الموات يمنع الناس رعى مافيها من الكلأ ،ليختص بها دونهم . . ." (٣)
وقال ابن حجر :" والمراد بالحمى : منع الرعى فى أرض مخصوصة من المباحات ،فيجعلها الامام مخصوصة برعى بهائم الصدقة مثلا" (٤)
وقال عن الحمى أيضا :" ومعناه : أن يمنع من الاحياء من ذلك الموات ليتوفر فيه الكلأ ،فترعاه مواشى مخصوصة ، ويمنع غيرها" (٥)
وفى شرح صحيح البخارى للقسطلانى :" وانما يحمى الامام ماليس بمملوك كبطون الأودية والجبال والموات" (٦)

فهذا اتفاق بين الفقهاء على أن الحمى انما يكون فى الأرض الموات ، أى الأرض المباحة التى لم يحيها أحد ، ولم تدخل فى ملك انسان

---

(١) الأم : ٤/ ٤٥ .
(٢) الأحكام السلطانية : ١٨٥ . وانظر : أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٢٢ .
(٣) ابن قدامة ، المغنى : ٦/ ١٦٦ ، وهو يشير الى أصل وجود الحمى .
(٤، ٥) فتح البارى : ٥/ ٤٤ . وانظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٥/ ٣٤٧ .
(٦) القسطلانى ، شرح صحيح البخارى : ٤/ ٢١٢

أما الأرض المملوكة ملكا خاصا فانه لا يصح أن يحمها أحد ، والرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده لم يحموا أرضا مملوكة .
وفي الأم عند ذكر حمى الرسول صلى الله عليه وسلم : " ولم يحم عنهم شيئا ملكوه بحال " . (١)

وعليه فانه ليس في الحمى في الشرع دلالة على اباحة التأميم ، فان التأميم نزع للملك الخاص وليس الحمى نزعا لملك خاص ، بل قد نص الفقهاء على أن الحمى وان كان في أرض موات ، الا أنه يجب ألا يكون فيه تضييق وضرر على العامة ، كما جاء في المغني : " وليس لهم أن يحموا الا قدرا لا يضيق به على المسلمين ويضر بهم ، لأنه انما جاز لما فيه من المصلحة لما يحمى ، وليس من المصلحة ادخال الضرر على أكثر الناس" (٢)

د) ومما يدل أيضا على أن الحمى لا يقع على الأرض المملوكة ملكا خاصا ، ماقد ذكره من أباح التأميم نفسه - من أن الحمى - أو التأميم في عرفه - الوارد في هذه الآثار كان من غير عوض ، وهذا حق فانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا عن عمر - رضي الله عنه - أو غيره ، أنهم دفعوا تعويضا في مقابل نزع أرض الحمى ، مما يدل على أنها لم تكن مملوكة لأحد ، والا لما صح انتزاعها من غير عوض ، فان هذا غصب تحرمه الشريعة ، وقد ثبت شرعا أن الملكية المنتزعة للمصلحة العامة كبناء مسجد أو شق طريق ونحو ذلك يجب التعويض عنها .
بل قد ذكر المجيزون للتأميم أنفسهم أن على الدولة أن تعوض من انتزعت منهم ملكيتهم تعويضا عادلا ، متى كان تملكهم لها عن طريق مشروع . (٣)

---

(١) الامام الشافعي ، الأم : ٤ / ٤٧ .
(٢) ابن قدامة ، المغني : ٦ / ١٦٨ .
(٣) السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٤ .

فكيف يصح أن يقال حينئذ : أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قد انتزع أرضا مملوكة وخصصها للمصلحة العامة دون عوض ، وهو العادل الذى عرف عنه تحريه للعدل والانصاف ؟ .

وخلاصة ما تقدم أنه ليس فى الحمى ما يدل على صحة التأميم - أى نزع ملكية خاصة وتحويلها الى ملكية عامة - وكل مافيه أنه توسيع لدائرة الملكية العامة ، ونقل ما هو من قبيل المباحات العامة الى دائرة الملكية العامة ، ذات الصفة المخصوصة ، أو هو منع بعض الأراضى المباحة من الوقوع تحت التملك الفردى ، مراعاة للمصلحة العامة . (١)

(٤) واستدلوا أيضا على جواز التأميم بما رواه أبو داود عن سمرة بن جندب :" أنه كانت له عضد من نخل فى حائط رجل من الأنصار ، قال : ومع الرجل أهله ، قال : فكان سمرة يدخل الى نخله فيتأذى به ويشق عليه ، فطلب اليه أن يبيعه فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فطلب اليه النبى صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، فقال : فهبه له ، ولك كذا وكذا - أمرا رغبه فيه - فأبى ، فقال : أنت مضار ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصارى : اذهب فاقلع نخله " (٢)

قالوا :" فهذا انتزاع للملك جبرا عن صاحبه ، حين أدت ملكيته الى ضرر جاره ، فكيف اذا أدت الى ضرر المجتمع ؟" (٣)

وقد قيل فى الرد على الاستدلال بهذا الأثر ، أنه لا يدل

---

(١) د / عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٧٥ .
(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥ / ٢٣٩ .
(٣) د / مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .

على صحة التأميم فى الشرع وذلك لعدة أسباب منها :-

أ) أن ظاهر الحديث يفيد أن الأرض للأنصارى ، وانما لسمرة النخل فقط ، فقلع النخل وتسليمه لسمرة - بعد تأكد حصول الضرر منه ، مع بقاء الأرض فى ملك صاحبها - لا علاقة له بالتأميم ، والذى هو عبارة عن انتزاع الشيء المملوك ملكا خاصا وتحويله الى ملك عام . فليس فى هذا الأثر أن نخلات سمرة قد تم تحويلها الى ملك عام ، بل ولا حتى الى ملك خاص آخر . فليس فى الأثر أن الأنصارى استولى على النخل وهو فى أرضه ، أو أمسك به بعد قلعه ولم يسلمه لسمرة . هذا على فرض التسليم بحصول القلع ، والا فقد ذكر الخطابى أن هذا يمكن أن يكون على سبيل الردع والزجر فقال :" وفيه من العلم : أنه أمر بازالة الضرر عنه ، وليس فى هذا الخبر أنه قلع نخله ، ويشبه أن يكون أنه انما قال ذلك ليردعه عن الاضرار " (١)

ب) وأيضا فانه لا يصح قياس التأميم على قصة سمرة هذه ، لوجود عدة فروق بين التأميم - كما عرف فى الوقت الحاضر - وبين هذا الأثر ، منها : أن الأمر بقلع النخل انما كان لدفع ضرر حاصل ، وقد تعين دفعه بهذه الوسيلة ، بخلاف التأميم الذى لا يهدف الى دفع أضرار ثابتة وحاصلة وانما ينبنى على نظم تهدف الى الغاء الملكية الفردية من وسائل الانتاج ونحوها ، سواء ثبت وجود الضرر منها أو لم يثبت ، وهو أمر لم يرد هذا الأثر من أجله ولا دل عليه من قريب أو بعيد . ومنها :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأمر بقلع نخلات سمرة ليضيفها الى الملكية العامة - كما هو حال التأميم - سواء قلنا أنها قلعت أم لم تقلع . فليس فى هذا الأثر دلالة على أنها أضيفت للملك العام

---

(١) معالم السنن : ٥ / ٢٤٠ .

أو لملك خاص آخر (١) . ومنها أن قصة سمرة هذه حادثة فردية قضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء معين ، وكان يمكن أن يقضى فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بقضاء آخر ، كما لو قبل سمرة أن يبيعها مثلا أو يهبها ، فان ملكية النخل تنتقل حينئذ الى الأنصارى ، وليس فى هذا نزع أو تأميم ، وهذا بخلاف التأميم فان التأميم ليس نظرا فى حالات فردية معينة ، والقضاء فى كل حالة بحسب ما يؤدى اليه الاجتهاد الشرعى ، وانما هو نظام عام يهدف الى تحويل ملكيات معينة كالأراضى أو المصانع مثلا الى ملك عام . (٢)

كل هذه الفروق مجتمعة تجعل قياس التأميم على قصة سمرة الواردة فى هذا الأثر قياسا مع الفارق فلا يصح .

جـ) وأيضا فانه ان سلمنا بأن الأمر بقلع النخل الوارد فى هذا الأثر تأميم ، فانه يمكن أن يقال ان الرسول صلى الله عليه وسلم عرض على سمرة عدة خيارات يرفع بها الضرر الواقع على الأنصارى ويحفظ بها حق سمرة ، قبل أن يأمر بقلع نخله أو تأميمه ، ولا يوجد فى التأميم - كما عرف فى الوقت الحاضر - خيار لأصحاب الملكيات المؤممة لرفع الضرر الواقع منهم على المجتمع - على فرض التسليم بوجود الضرر منهم - (٣) فلا يصح اذا أن يستدل بهذا الأثر على صحة التأميم مباشرة ، بل لابد من النظر فى هذه الملكيات ، فان ثبت وجود الضرر من أصحابها ، فانهم يؤمرون برفع هذا الضرر بالطرق

---

(١) البلتاجى ، الملكية الفردية فى الاسلام : ١٤١ .

(٢) وقد حدا هذا ببعض القائلين بجواز التأميم الى القول بأن هذا الأثر لا يصلح دليلا على جواز التأميم فقال : " وهذه وان كانت حادثة فردية ، الا أنها تعتبر انتزاعا لملكية النخل من صاحبها بدون تعويض ، ولكنها فى رأينا لا تصلح دليلا على جواز التأميم ، وانما هذا قضاء من الرسول صلى الله عليه وسلم بين خصمين لا علاقة له بالمصلحة العامة ، الا فى حدود ما تقتضيه مصلحة المجتمع من منع المضارة ، فردية كانت أو عامة " .
أنظر : د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٨٦ .

(٣) البلتاجى ، الملكية الفردية فى الاسلام : ١٤١ .

الممكنـــة قبل أن تنزع من أيديهـــم ،فان استجابوا ورفعـوا الضرر فبها ونعمت دون أن يكون هناك حاجـة للتأميـم ،والا ان امتنعـوا عن رفع الضـــرر فانه يصـح للدولة أن تتدخـــل لرفع هـذا الضرر بالطرق الممكنـة ، ويشترط فى هـذه الحالة أن يكون الضـرر الواقع على الآخرين أشـد من الضرر الواقع على المالك ،كما تقـدم بيانه عند الحديث عن حكم رفع الضرر .الا أن نظام التأميـم لا يراعى هـذا الترتيب ،ولا يلتفـت الى هـذا النظر الشرعى .

(٥) ومن أدلتهـم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم :" من كانت له أرض فليزرعهـــا ،أو ليمنحهـــا أخاه ،فان أبى فليمسك أرضـه " (١)
قالوا : " وظاهر نص الحديث ـ وهو حديث صحيح ـ يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرى أن يقوم كل مالك أرض بزراعتهـا بنفســـه فان لم يســتطع ـ بسبب عدم قدرته ـ أو استطاع زراعة جزء منها فقـــط ،ففـى هـذه الحالة يجب عليه أن يمنحهـــا أو يمنح الجزء الزائـد عـــن طاقته لبعض الناس بدون مقابل ،ولا يحتمل النص غير هـذا المعنى الواضح الذى لا يقبل تأويلا أو تفسـيرا آخر " (٢)

ويصـــح أن يقال فى الرد على هـذا الاســتدلال ،أنه على التســـليم بصحة هـذا التأويل للحديث ،فانه لا دلالة فيه على جواز التأميم ،فـــان الذى فيــه أن على صاحب الأرض أن يزرعها بنفســـه ،فان عجـــز عــــن زراعتهـــا لزمه أن يمنحهـــا لغيره بدون مقابل ليقوم بزراعتها ،فأيـــــن التأميـــم من هـــذا ؟ . أى نقل الملكية الخاصة الى ملكية عامة ،فـــان ملكيـــة صاحب الأرض على أرضـــه ما زالت باقيـــة ،وانما أمر بعد أن عجـز عن زراعتهـا أن يدفعها لغيره بدون مقابل ،وليس هذا نقلا للملكيــــة بل مجـرد عاريـــة ،فاذا أراد صاحب الأرض زراعتهـا فمن حقه أن يستردها فليس لهـذا أدنى علاقـة بالتأميم كما عرف فى الوقت الحاضر .

---

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥ / ٢٢ ،صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ١٩٩ .

(٢) د . محمد عبد الجواد ،ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٨٦ .

هذا على التسليم بصحة هذا التأويل للحديث ، الا أن الصحيح أن هذا التأويل للنص ليس هو التأويل المتعين الذى لا يقبل النص غيره ولا يحتمل سواه ، فانه تأويل لم يقل به أحد من الفقهاء ولم نجد تطبيقا له فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا بعده بل وجدنا أصحاب الأرض يزرعونها بأنفسهم ، أو يدفعوها لغيرهم لزراعتها بطريق المزارعة أو المساقاة أو الكراء أو نحو ذلك ، ولم يتعين على أحد منهم أن يزرعها بنفسه أو يدفعها لغيره بدون مقابل ، بل فى القول بوجوب منح الزائد عن طاقته للآخرين بدون - مقابل مخالفة لاجماع الفقهاء الذين يعتد بقولهم .

فقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على صحة اكتراء الأرض بثمن معلوم فقال : " واجمعوا على أن اكتراء الأرض بالذهب والفضة وقتا معلوما جائز ، وانفرد طاووس والحسن فكرهاها" (١)

وقال ابن حجر : " ونقل ابن بطال اتفاق فقهاء الأمصار عليه"(٢) ، أى كراء الأرض ، فهذا دليل على بطلان تعين الزراعة أو الاعارة دون ما سواهما ، بدليل صحة الكراء عند الفقهاء ، وبدليل ما كان عليه العمل فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده .

فقد روى مسلم عن ابن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم : " أنه دفع الى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها " (٣) وفى الصحيح أيضا عن حنظلة بن قيس الأنصارى قال : " سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ، فقال : لا بأس به ، انما كان الناس يؤاجرون على عهد النبى صلى الله عليه وسلم على الماذيانات وأقبال الجداول -

---

(١) الاجماع : ١٢٧ .
(٢) فتح البارى : ٥/ ٢٥ .
(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠/ ٢٣٢ .

وأشياء من الزرع ، فيهلك هـذا ويسلم هـذا ، ويسلم هذا ويهلك هذا ، فلـم يكن للناس كراء الا هـذا ، فلذلك زجـر عنه ، فأما شيء معلـوم مضمون فلا بأس به " (١)

قال النـووى : " ومعنى هذه الألفاظ أنهم كانوا يدفعـون الأرض الـى من يزرعهـا ببذر من عنده على أن يكون لمالك الأرض ماينبت علـى الماذيانات وأقبـال الجداول أو هذه القطعـة ، والباقى للعامـل فنهـوا عن ذلك لما فيـه من الغـرر ، فربما هلك هذا دون ذاك وعكسـه . . . . " (٢)

وقـد أورد البخارى على صحـة المزارعة ماروا ه قيس بن مسلم عن أبى جعفر قال : " ما بالمدينة أهل بيت هجـرة الا يزرعون على الثلث أو الـربع وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعـود ، وعمر بن عبد العـزيز والقاسم وعروة ، وآل أبى بكـر وآل عمر وآل على وابن سيرين . . . . وعامل عمر الناس ، على ان جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر ، وان جـاءوا بالبذر فلهـم . . كـذا . . . . . " (٣)

وقد استـدل ابن القيم على صحـة المزارعـة بمعاملة الرسول صلى اللـه عليه وسلم لأهل خيبر ، وقال : " وهـذا أمر صحيح مشهور ، قد عمل بـه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، ثم خلفـاؤه الراشـدون مـن بعـده حتى ماتوا ، ثم أهلوهـم من بعدهـم ، ولم يبق أهـل بيـت بالمدينة حتى عملوا به ، وعمل به أزواج النبى صلى الله عليه وسلم من بعده .

ومثـل هـذا يستحيل أن يكون منسوخا ، لاستمرار العمل به من النبـى صلى الله عليه وسلم الى أن قبضه الله ، وكذلك استمرار عمل خلفائـه

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٠ / ٢٠٦ . والماذيانات : لفظة معربة تعنى مسايل المياه ، وأقبال الجداول : أى أوائلها ورؤوسها .

(٢) شرح صحيح مسلم : ١٠ / ١٩٨ .

(٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البخارى ٥ / ١٠ . وأبو جعفر هو : محمد ابن على بن الحسين الباقر .

الراشدين به ،فنسخ هذا من أمحل المحال " (١)

وهذا كله يدل على بطلان القول بأن على مالك الأرض أن يزرعها بنفسه أو يمنحها لغيره بدون مقابل ، ولا شيء غير ذلك ، بل الصحيح هو اباحة كراء الأرض أو المساقاة أو المزارعة بشروطها الشرعية ، وهذا هو الذى يؤيده العقل وتدل عليه المصلحة ، فان الأرض قد يملكها من لا يستطيع زراعتها كالعاجز عن العمل والشيخ الكبير والطفل الصغير والمرأة ونحو ذلك ، فهل يقال ان على هؤلاء أن يزرعوا أرضهم بأنفسهم والا وجب عليهم أن يمنحوها لغيرهم دون مقابل ، وهم فى حاجة اليها ؟

ومما يدل على بطلان قولهم أيضا ما ورد فى نص الحديث نفسه وهو قوله صلى الله عليه وسلم :" فان أبى فليمسك أرضه " فهذا طريق ثالث غير الزراعة والاعارة ، وهو جائز بنص الحديث ، فكيف يقال اذا ان الحديث يدل على وجوب أن يمنح صاحب الأرض أرضه التى لا يستطيع زراعتها لغيره دون مقابل ، وأن النص لا يحتمل غير هذا المعنى الواضح ، الذى لا يقبل تأويلا أو تفسيرا آخر ؟ .

فان تبين هذا وعلم منه بطلان هذا الاستدلال ، فلا بأس أن يقال فى بيان معنى هذا الحديث ان الفقهاء قد حملوا الأمر بالمنح فيه على سبيل الندب ، كما جاء فى منتقى الأخبار عند ذكر هذا الحديث :" وبالاجماع تجوز الاجارة ، ولا تجب الاعارة ، فعلم أنه أراد الندب"(٢) قال الشوكانى فى شرحه :" استدل المصنف - رحمه الله - بهذا على ما ذكره من الندب ، لأن العارية اذا لم تكن واجبة بالاجماع ، من غير

---

(١) تهذيب سنن أبى داود ، وايضاح مشكلاته : ٥ / ٥٨ . وأنظر : للاستدلال على صحة المزارعة : ابن قدامة ، المغنى : ٥ / ٥٨٣ ومابعدها . ابن عبد البر ، التمهيد : ٣ / ٣٦ وما بعدها .

(٢) مجد الدين ابن تيمية ، منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار : ٥ / ٣١٤ .

فرق بين المزارعة وغيرها ، لم يجب أن يزرع أرضه بنفسه أو يعيرها أو يعطلها ، بل يجوز له أمر رابع وهو الاجارة ، لأنها جائزة بالاجماع والعارية لا تجب بالاجماع ، فلا تجب عليه ، واذا انتفى الوجوب بقي الندب " (١)

(٦) ومن أدلتهم على جواز التأميم مشروعية الوقف في الاسلام ، وقد عبر الدكتور مصطفى السباعي عن هذا الدليل بقوله : " والوقف كما عرفه الفقهاء هو : " اخراج العين الموقوفة من ملك صاحبها الى ملك الله ، أي أن تكون غير مملوكة ، لا بل تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم " وهذا هو التأميم " (٢)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا يوجد أدنى مشابهة بين الوقف في الشرع وبين التأميم ، فان الوقف يتم بفعل الواقف نفسه وبارادته واختياره ، ومن حقه أن يوقف أو لا يوقف ، دون أن يكون لأحد عليه حق الجبر والالزام ، وهذا كله بخلاف التأميم الذي يتم بواسطة الدولة وجبرا عن المالك وبدون رضاه . (٣)

(٧) ومن أدلتهم أن الاحتكار منهي عنه في الشرع ، وأن القاضي يجبر المحتكر على بيع ما زاد عن قوته وقوت عياله ان امتنع عن البيع ، ويأمره ببيعه بسعر معقول ، فان أبى صح أن ينزع منه المال المحتكر ويبيعه عليه بسعر معتدل ، قالوا : " فاذا اقتضت مصلحة المجتمع اليوم انتزاع ملكية الأرض من أصحابها ، جاز ذلك كما جاز في الاحتكار" (٤)

---

(١) نيل الأوطار : ٥ / ٣١٦ .
(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠١ .
(٣) محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٤٩ . د . عبد السلام العبادي : الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٧٥ . د . محمد بلتاجي الملكية الفردية : ١٣٦ .
(٤) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٢ .

ويصح أن يقال أن الاستدلال بحرمة الاحتكار في الشرع وصحة اجبار المحتكر على البيع ،على جواز تأميم الأرض يمتنع لأمور :

أحدها : وجود الفرق بين المحتكر وبين مالك الأرض ،فان المحتكر ظالم جائر عمد الى حجز السلعة التي يحتاج اليها الناس ،وتحكم في عرضها وسعرها بما يؤدى الى الحاق الضرر بالناس ،وهذا بخلاف مالك الأرض فقد ملكها بطريق الشرع ،وليس في الشرع النتهي عن ملك الأرض ،فهو لم يرتكب اثما يستحق العقوبة عليه (١) .

أما القول بأن المصلحة تقتضى نزع ملكية الأرض ،فهذا استدلال - بدليل المصلحة لا بدليل الاحتكار ،وسيأتي الحديث عن دليل المصلحة فيما بعد .

الثاني : أن التأميم يختلف عن بيع السلعة المحتكرة جبرا عن صاحبها ذلك أن التأميم يعني نزع ملكية الأرض الفردية وتحويلها الى ملكية الدولة ،بخلاف البيع على المحتكر ،فانه ليس فيه نزعا للملكية أو تحويلها الى ملك عام ،وانما الذى فيه أن المحتكر يؤمر ببيع السلعة المحتكرة بنفسه بسعر لا احتكار فيه ،والثمن في هذه الحالة من حق مالك السلعة ،وهذا هو معنى قول الفقهاء ان الحاكم يأمر المحتكر بالبيع كما يبيع الناس . (٢) أى بالسعر الذى يبيع به الناس . فليس في هذا تأميم فان امتنع عن البيع باع الحاكم السلعة بثمن المثل ، وثمن السلعة يرد اليه أيضا ،ولا تصح مصادرته أو مصادرة السلعة فليس في مسألة الاحتكار اذا تأميم وانما هو اجبار على البيع وتسعير .(٣)

---

(١) محمد الحامد ،نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٥٦ .
(٢) البهوتي ،كشاف القناع : ٣/١٨٨ ،الفتاوى الهندية : ٣/٢١٤ .
(٣) انظر تفصيل هذه المسألة في مبحث التسعير ص (٤٥٨)

الثـــالث : ان الاحتكار حالة فردية - تعالج اذا وجدت بالطرق التي ذكرها الفقهاء ، أما التأميم - كما عرف في الوقت الحاضر - فانه نظام عام يهدف الى مطاردة الملكيات الكبيرة كالأراضي ونحوها من وسائل الانتاج ، وتحويلها الى ملكية عامة ، وهو أمر لا علاقة له بالاحتكار وطرق معالجته في الشرع .

(٨) واستدلوا بمقاسمة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لبعض ولاته وأخذه نصف أموالهم ، كأبي هريرة وعمرو بن العاص وسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنهم - فقالوا : " وهذا انتزاع للمال حين اقتضته المصلحة " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن مقاسمة عمر لبعض ولاته لا تصلح دليلا على صحة التأميم ، لأنه انما قاسمهم أموالهم التي اكتسبوها زمن الولاية ، ولم يكن اكتسابهم لها بمجرد أعمالهم ، وانما كان للولاية دخل في اكتسابها ، وكأن عمر - رضي الله عنه - قدر هذه الأموال بالنصف فأخذه ، وهذا ليس تأميما ، وانما هو اعادة للحق وقد أشار الامام الغزالي الى أن عمر انما شاطر ولاته أموالهم ، لأنها اختلطت بالأموال المستفادة من الولاية ، فقال : " فان قيل : روى أن عمر - رضي الله عنه - شاطر خالد بن الوليد على ماله ، حتى أخذ رسوله فردة نعله وشطر عمامته . قلنا : المظنون بعمر - رضي الله عنه - أنه لم يبدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع ، وانما ذلك لعلمه باختلاط ماله بالأموال المستفادة من الولاية ، واحاطته بتوسعة فيه ، ولقد كان عمر يراقب الولاة بعين كالئة ساهرة ، فلعله ضمّن الأمر

---

(١) د / مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ ، علي الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١ / ٤٤ ، ٤٥ .

فرأى شطر ماله من فوائد الولاية وثمراتها ، فيكون ذلك كالاسترجاع للحق بالرد الى نصابه " (١)

وذكر ابن تيمية أن محاباة الرعية للولاة نوع من الهدية الممنوعة فقال :

" وكذلك محاباة الولاة فى المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك ، من نوع الهدية ، ولهذا شاطر عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - من عماله من كان له فضل ودين لا يتهم بخيانته ، وانما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها " (٢)

ومما يؤيد هذا التأويل أن عمر - رضى الله عنه - لم يشاطر كل ولاته أموالهم ، وانما شاطر بعضهم ، ممن تبين له أنه استفاد مالا بسبب ولايته ، فلو كانت المسألة تأميما لما خص به بعض الولاة ثم ان هؤلاء الولاة كأبى هريرة وغيره قد اكتسبوا أموالا كثيرة بجهدهم وعملهم بعد تركهم للولاية ، دون أن يتعرض لهم عمر - رضى الله عنه - بمصادرة أو مقاسمة .

وأيضا فان عمر - رضى الله عنه - اقتصر فى مشاطرته هذه على بعض ولاته دون أن يشاطر أو يؤمم أموال بقية الناس ، والأغنياء منهم بالذات كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله فلو كانت المشاطرة مجرد تأميم تم لأجل المصلحة ، لكانت مشاطرة هؤلاء الأغنياء أولى من مشاطرة بعض الولاة .

وعليه فانه لا دلالة فى هذه المشاطرة على حكم التأميم ، وانما تقتصر دلالتها على صحة نزع الأموال المكتسبة من طريق غير مشروع ، أو كما يقول الدكتور العبادى :" فهذا الدليل يصلح لقانون من أين لك هذا ؟ الذى يقوم على التحقيق فى أصل الملكيات ، لمنع

---

(١) شفاء الغليل : ٢٤٤ .
(٢) السياسة الشرعية : ٤٢ ، ٤٣ .

قيامهـا من طرق غير مشروعة ، ويصلح دليلا أيضـا لمصادرة كـل ملكيـة يثبت أن أصلهـا غير مشـروع " (١)

وفى تبصـرة الحـكام نقـلا عن ابن حبيب : " ان للامام أن يأخـذ من قضـاته وعماله ما وجـد فى أيديهـم زائدا على ما ارتزقوه من بيت المـال وأنه يحصـى ما عنـد القاضـى حين ولايتـه ، ويأخذ منه ما اكتسبـه زائـدا على رزقـه . . . " (٢) وهـذا فى حالة تأكد الحاكم من عدم وجـود مصدر للرزق آخـر مشروع ، وأن المال الزائد يتعين حصولـه من طريق غير مشـروع .

(٩) واسـتدوا أيضـا بما روى عن عمر بن الخطـاب - رضى الله عنه - من أنه اسـترد من بلال بن الحارث المزنى بقيـة الأرض التى أقطعـه اياهـا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعجـز عن عمارتها ، فقد أخذ عمر - رضـى الله عنه - ما عجز عن عمارته وقسمه بين المسلمين . (٣)

قالوا : " وفى رأينا أن أخـذ عمر - رضى الله عنه - لهذه الأرض وتقسيمها بين المسلمين يكون أساسا متينا للتأميم بمعناه الحديث المعاصـر " (٤)

ويصـح أن يقال فى الرد على هذا الاسـتدلال ما قد قيل سابقا (٥) من أن هـذا الأثـر انما ورد فى شأن الأرض الموات التى يقطعـها الامام أو التى يقوم الأفراد باحتجارها بقصد احيائها ، فانه لا حق لهم فيهـا مالم يحيوهـا ، فانهـا انما منحت لهم بقصـد الاحيـاء ، فان لم يحيوها صح للامام حينئـذ استرجاعهـا منهم ، كما فعـل عمر - رضى الله عنه -

---

(١) الملكيـة فى الشريعـة الاسـلاميـة : ٢ / ٣٨١ .
(٢) ابن فرحـون ، تبصرة الحـكام : ٢ / ٢١٧ .
(٣) انظر تخريج هـذا الأثر فيما تقدم عند الحديث عن حكم توظيف الأموال واستثمارها . ص (٥٨٧)
(٤) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسـلام : ٢٩٨ .
(٥) أنظر ص (٥٨٧)

وفي المغني :" فان طالت المدة عليه فينبغي أن يقول له السلطان : اما أن تحييه أو تتركه ليحييه غيرك ، لأنه ضيق على الناس في حق مشترك بينهم ،فلم يمكن من ذلك . . ." (١) فاذا أحيا الشخص هذه الأرض فانه يملكها ،ولا يصح نزعها منه حينئذ ،كما قال صلى الله عليه وسلم :" من أحيا أرضا ميتة فهي له " (٢)

وأيضا فان هذا الأثر لا علاقة له بالأرض المملوكة من طرق أخرى غير الاحياء ،كالارث أو الشراء أو الهبة أو نحو ذلك ،فان هذه الأرض لا يصح أن تنزع من أيدي أصحابها ،حتى ان عطلوها فانه لا يصح لغيرهم أن يحييها ويتملكها ،مادام أن أصحابها معروفون وقد قال ابن قدامة عن ذكر الأرض المملوكة بشراء أو عطية :" فهذا لا يملك بالاحياء ،بغير خلاف ،وقال ابن عبد البر : أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع ،أنه لا يجوز احياؤه لأحد غير أربابه " (٣)

وبالتالي فانه لا دلالة في هذا الأثر على صحة التأميم ،لأن التأميم انما يرد على الأرض أو الأموال المملوكة ملكا تاما ،لا الأرض الموات المعطلة ،واذا تبين الفرق بطل الاستدلال .

(١٠) ومن أدلتهم على صحة التأميم أنه يصح شرعا أن تنزع الدولة جزءا من أموال الأغنياء لمصلحة المجتمع ،وذلك في حالة الطوارئ وحصول تهديد لأمن البلد ،فيصح حينئذ أن تنزع الدولة من أموال الأغنياء ما يكفي لدفع الخطر ،حتى تأمن الأمة على أرواحها وأموالها ،وكذلك في حالة عدم كفاية أموال الزكاة ونحوها من النفقات الشرعية لحاجة الفقراء ،فتأخذ الدولة من أموال الأغنياء ما يكفي

---

(١) ابن قدامة ،المغني مع الشرح الكبير: ٦/ ١٥٤ .
(٢) سنن الترمذي مع شرح ابن العربي : ٦/١٤٦ .
(٣) ابن قدامة ،المغني : ٦/١٤٨ .

لسد هذه الحاجة .

قالوا : " وفى هذا مايرشد الى جواز انتزاع الملكية بطريق التأميم لمصلحة المجتمع أيضا " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذه الحالات المذكورة تدبيرات مؤقتة دعت اليها الضرورة كالدفاع عن بلاد المسلمين وعقيدتهم وأرواحهم وأموالهم ،ونحو ضمان حاجة الفقراء . وهى حالات أتى بها الشرع وأقرها واشترط لها شروطا معينة ،من أهمها ألا يكون فى بيت مال المسلمين ما يكفى لسداد هذه الحاجات (٢) وليس لنظام التأميم المعروف فى الوقت الحاضر أى علاقة بهذا النوع من الضرائب الشرعية المحدودة المشروطة (٣) ،فهو ليس اجراء مؤقتا دعت اليه الضرورة ثم يزول بزوالها ،ولا يهدف فى المقام الأول الى سد ضرورات الأفراد أو الدفاع عن أمنهم وأرواحهم وأموالهم ،بل هو على خلاف هذا ،تعد على أمن الأفراد وأموالهم .

فان قيل هذه الحالات صحت لما فيها من تحقيق مصلحة المجتمع ،فيصح التأميم للمصلحة أيضا .

أجيب بأن هذا استدلال بدليل المصلحة ،وسيأتى الحديث عن دليل المصلحة فيما بعد .

(١١) ومن أدلتهم أنه قد ورد فى الشرع عدة أمثلة تدل على صحة نزع الملكية من غير رضا صاحبها ،وأن النصوص الدالة على احترام الملكية الفردية ليست على اطلاقها باجماع الفقهاء ،فمن أمثلة نزع الملكية فى الشرع مسألة الحمى ،وبيع السلعة المحتكرة ان أبى المحتكر ان يبيعها

---

(١) د . مصطفى السباعى ،اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .
(٢) انظر تفصيل هذه الشروط فى مبحث الضرائب فى الاسلام ص (٩٩)
(٣) محمد الحامد ،نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ٨٣ ، ٨٤ . العبادى الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٨٢ .

وبيع القاضي أموال المدين لسداد دين الغرماء ، وأخذ الشريك الجزء المبيع من عقار مشترك بحق الشفعة ، والتملك للمنفعة العامة كبناء مسجد أو شق طريق ، ففي كل هذه الحالات نزع للملكية من غير رضا صاحبها ، وقد صح شرعا ، فكذلك التأميم . (١)

وللاجابة على هذا الاستدلال يمكن القول بأنه قد تقدم في شأن الحمى والاحتكار مايكفي لرد الاستدلال بهما على صحة التأميم(٢) أما بالنسبة لحق الشفعة ، فانه لا دلالة فيه على صحة التأميم فهو أولا حالة فردية ، يثبت فيه الحق لمصلحة الشريك وحده بخلاف التأميم فانه نظام عام ، لا ينظر في الحالات الفردية ولا يهدف الى تحقيق مصلحة فرد معين ، فلا يصح أن يقاس على الشفعة .
وأيضا فانه ليس في الشفعة نزع للملكية كامل من كل الوجوه ، فان البائع مثلا من حقه ابتداء ألا يبيع ، فان باع - باختياره - فمن حقه أن يحدد الثمن الذي يريد ويقبضه كاملا ، سواء من المشتري الجديد أو من الشريك ، أما بالنسبة للمشتري فانه قادر على شراء عقار لا شفعة فيه ، ويمنع من تملك عقار مشترك في حالة رغبة الشريك في تملك هذا العقار ، رفعا لضرر الشراكة .

وأيضا لا يصح قياس التأميم على الشفعة لاختلاف أهدافهما ومقاصدهما ، فان نظام الشفعة الشرعي يهدف الى احترام الملكية الشخصية ودفع الضرر عن المالك - أي الشريك - وتمكينه من الانتفاع بملكه على أحسن الوجوه(٣) ، أما المشتري فانه لم يتملك بعد ، ومن حقه

---

(١) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٤ .
(٢) انظر الدليل الثالث والسابع من أدلة القائلين بجواز التأميم .
(٣) الشيخ محمد على السايس ، ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الاسلام بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١/ ١٣٥ .

أن يتملك حيث لا ضرر على غيره . وهذا بخلاف التأميم الذى يهدف الى محاربة الملكية الفردية والقضاء عليها .
وأخيرا فان الشفعة تختلف عن التأميم من حيث أن الشفعة تساعد على قيام الملكيات الكبيرة وتؤيدها ، فهى تبيح أن يتملك الشريك جزء مال الشراكة المشفوع فيه ويضيفه الى ملكيته ، وقد يكون هذا الجزء شيئا كثيرا ، فاذا صح تملكه لهذا الجزء كان فى هذا مخالفة لأهداف التأميم ، حيث يهدف الى مطاردة الملكيات الكبيرة ، فكيف يستدل بحق الشفعة على حكم التأميم اذا ؟

أما بالنسبة للاستدلال بالتملك الجبرى للمنفعة العامة كتوسعة مسجد مثلا ، فان هذه الحالات وان صح فيها أن تنزع الملكية الفردية للمصلحة العامة ، الا أنه لا يصح قياس التأميم عليها ، لأنها أيضا حالات فردية مستثناه تثبت عند الضرورة ويكون الحكم بقدرها ، كتوسيع مسجد معين ، أو شق طريق معين فى بلد معين ، وليست هذه الحالات نظاما عاما يهدف الى تعميم هذا النزع وتحويل ملكيات فردية معينة الى ملكية عامة ، كما هو حال التأميم ، فلا يصح أن يقاس التأميم عليها . ووجود الفرق بين التأميم بمعناه المعروف فى الوقت الحاضر وبين نزع الملكيات للمنفعة العامة ، أمر متفق عليه ومعترف به فى الأنظمة والقوانين الحديثة فلا يصح الخلط بينهما ، وقد أشار بعض المجيزين للتأميم الى وجود هذا الفرق بقوله : " ولا شك أن هناك عاملا مشتركا بين التأميم ونزع الملكية للمنفعة العامة ، هو أن الأساس فيهما واحد ، وهو حرمان صاحب المال من ملكه لتحقيق مصلحة عامة ، أى بتغليب المصلحة العامة على المصالح الفردية ، الا أن الفارق الاقتصادى لا يزال قائما بين التأميم الذى يقع على وسائل الانتاج المنقول منها والعقار ، بينما نزع الملكية للمنفعة العامة لا يهدف أبدا الى الانتاج ، وانما الى الخدمة العامة كتوسيع المسجد الحرام بواسطة الخليفتين قديما ، وتوسيع الشوارع

والطرقات وشقها ، وبناء المدارس والمستشفيات وما أشبه حديثا" (١)

واذا ثبت وجود الفرق بينهما من حيث الطبيعة والأهداف لم يصح القياس .

أما قوله انه يوجد عامل مشترك بينهما هو تغليب المصلحة العامة فلا شك أن نزع الملكية للمنفعة العامة انما صح تغليبا لهذه المنفعة على المنفعة الفردية ، أما التأميم فسيأتي الحديث عن المصلحة فيه عند ذكر دليل المصلحة .

أما بالنسبة لبيع القاضي أموال المدين لسداد دينه ، فما أبعده عن التأميم ، وكل مافيه أنه استيفاء لحق ثبت ووجب استيفاؤه شرعا (٢) فهو في ذلك مثل استيفاء الحدود والقصاص ونحو ذلك ، وهل في أخذ الحقوق ممن تثبت عليهم واعادتها لأصحابها - سواء أكان ذلك بالجبر أم برضاهم - تأميم أو مايشبه التأميم ؟ وهل يصح أن يقال انه قد ثبت شرعا للدولة أو للمجتمع حق في أموال الأفراد وممتلكاتهم ، وأن الأفراد ممتنعون عن أدائه ، ومن حق الدولة أو نظام القضاء فيها أن يتدخل لاستعادة هذا الحق ؟

(١٢) ومن أدلتهم على جواز التأميم ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر ، اذ لم يقسمها بين الغانمين ،

وفي هذا يقول محمود أبو السعود :" ان حادثة معاملة خيبر دليل قطعي عندنا على أن من حق الدولة أن تمتلك الأرض وأن تستثمرها بما تراه الأفضل ، ذلك أن هذه الأرض بالذات لم تكن ملكا شخصيا

---

(١) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض في الاسلام : ٢٩٤ . وانظر : العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٣٥ . وفيه " ونزع الملكية للمنفعة العامة غالبا ما ينصب على ملكية عقارية يتطلب النفع العام نزع ملكيتها ، أما التأميم فانه يتناول مختلف أنواع المشروعات الاقتصادية من أجل أهداف اقتصادية واجتماعية متعددة "

(٢) محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٨٨ .

للنبى صلى الله عليه وسلم ، وانما آلت الى الدولة الاسلامية بحق الفتح . . . . . . وقد رأى رئيس الدولة أن تظل الأرض ملكا لها وأن يستغلها يهود خيبر فى مقابل أن يدفعوا شطر ما يخرج منها فنظرية التأميم قد تقررت بهذه السابقة ، ولا محل لنقد هذا الرأى بالقول ان هذه الأرض لم تكن أصلا ملكا للمسلمين انتزعتها الدولة لتستغلها من دونهم ، اذ المعروف أن القاعدة العامة كانت تقسيم الفىء ، وأن الفىء حق لهم ، فالاحتفاظ به للدولة دون تقسيم على مستحقيه تخويل للدولة بلا شك فى أن تضع يدها على حقوق رعاياها ، متى ارتأت فى ذلك مصلحة تقتضيها سعادة المجموع ، والملكية لا تعدو أن تكون حقا من الحقوق الفردية التى لا يمكن أن تصان فى مجتمع متمدين مالم تحمها وتقرها الدولة فصح اذن أن للدولة حق تأميم الملكيات الفردية بشرطه " (١)
ونحو أرض خيبر الأراضى المفتوحة فى زمن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فانه لم يقسمها بين الغانمين ، وعدم قسمته لها دليل على تأميمه لها . . (٢)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأنه ليس فى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فى أرض خيبر ، ولا فى فعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فى أراضى العراق والشام ونحوهما ما يدل على صحة التأميم ، وذلك لأن الراجح من مذاهب الفقهاء أن الأراضى التى تفتح عنوة لا تدخل فى مسمى الغنائم التى يجب قسمتها بين المسلمين ، بل ان الامام فيها مخير لفعل مايراه المصلحة ، من قسمتها بين الغانمين ، أو وقفها على جماعة المسلمين . وعليه

---

(١) خطوط رئيسية فى الاقتصاد الاسلامى : ٩١ ، ٩٢ .
(٢) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٩٠ .

فانه ليس في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا في فعل عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ تدخل أو تأميم لملكية أحد وانما هو استعمال للحق الشرعي الثابت لهم ابتداء في اختيار ما هو الأصلح للمسلمين . (١)

والواقع أن الفقهاء اختلفوا في حكم تقسيم الأرض المفتوحة جبرا بين الغانمين ، الا أنه ليس في اختلافهم أي دلالة على صحة التأميم ، فقد كان اختلافهم على النحو التالي : (٢)

أ) ذهب مالك في المشهور الى القول بأن الامام يوقف الأرض المفتوحة لمصالح المسلمين بمجرد الظهور عليها ، ولا يقسمها بين الغانمين .(٣)

ب) وذهب الحنابلة في أظهر الروايات الى القول بأن الامام مخير بين قسمتها بين الغانمين أو وقفها على المسلمين ، ويلزمه أن يختار مافيه المصلحة . (٤)

جـ) وذهب الحنفية الى القول بتخيير الامام بين قسمتها أو ترك أهلها عليها وفرض الخراج على الأرض ، أو يجليهم عنها ويأتي بقوم آخرين يضرب عليهم الخراج ان كانوا غير مسلمين أو العشر ان كانوا مسلمين(٥).

د) وذهب الشافعية الى القول بوجوب قسمة الأرض المفتوحة بين الغانمين ، مثلها في ذلك مثل الأموال المنقولة ، الا أن يطيبوا

---

(١) د . العبادى ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢/ ٣٨٣ ، ٣٨٤ .
(٢) أنظر تفصيل المذاهب وأدلتها والترجيح بينها عند : الجصاص ، أحكام القرآن : ٣/ ٤٣٠ ومابعدها ، ابن القيم ، زاد المعاد : ٣/ ٤٣٢ وما بعدها ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٨/ ١٧ ، ١٨ ، العبادى ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ١/ ٢٧٧ ومابعدها .
(٣) الباجي ، المنتقى : ٣/ ٢٢٣ . حاشية الدسوقي : ٢/ ١٨٩ .
(٤) أبو يعلى الأحكام السلطانية : ١٤٦ ، البهوتي كشاف القناع : ٣/ ٩٤ .
(٥) أبو يوسف ، الخراج : ٢٨ . حاشية ابن عابدين : ٤/ ١٣٨ .

نفسا بتركها فتوقف على مصالح المسلمين . (١) ٠

وقد رجح ابن القيم بأن الأرض لا تجب قسمتها بل الامام فيها مخير بين القسمة والوقف ، فقال للرد على من قال ان الأرض داخلة فى الغنائم التى تجب قسمتها . " وجمهور الصحابة والأئمة بعدهم على خلاف ذلك ، وأن الأرض ليست داخلة فى الغنائم التى تجب قسمتها ، وهذه كانت سيرة الخلفاء الراشدين ، فان بلالا وأصحابه لما طلبوا من عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ أن يقسم بينهم الأرض التى افتتحوها عنوة . . . . فقال عمر : هذا غير المال ، ولكنى أحبسه فيئا يجرى عليكم وعلى المسلمين . . . ثم وافق سائر الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ عمر ـ رضى الله عنه ـ على ذلك ، وكذلك جرى فى فتوح مصر والعراق وأرض فارس وسائر البلاد التى فتحت عنوة لم يقسم منها الخلفاء الراشدون قرية واحدة " (٢)

وهو أيضا اختيار الامام أبى عبيد اذ قال :" وليس الأمر عندى الا على ما قال سفيان : ان الامام يتخير فى العنوة بالنظر للمسلمين والحيطة عليهم ، بين أن يجعلها غنيمة أو فيئا ، ومما يبين ذلك أن عمر نفسه يحدث أن النبى صلى الله عليه وسلم قسم خيبر (٣) ، .

ثم يقول مع هذا :" ولولا آخر الناس لفعلت ذلك (٤) فقد بين لك هذا أن هذين الحكمين جميعا اليه ، ولولا ذلك لما تعدى

---

(١) الماوردى ، الأحكام السلطانية : ١٣٧ . ابن حجر ، فتح البارى : ٦/٢٢٥ الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٩ / ٢٦١ .
(٢) زاد المعاد : ٣/ ٤٣٢ .
(٣) قد قسم الرسول صلى الله عليه وسلم نصف خيبر ، أما النصف الآخر فقد جعله للنوائب والحاجات العامة ، كما روى أبو داود عن سهل بن أبى حثمة قال :" قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر نصفين : نصفا لحوائجه وحاجاته ونصفا بين المسلمين . . ." الحديث. المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٤/ ٢٣٧ .
(٤) رواه البخارى بلفظ:" " لولا آخر المسلمين مافتحت قرية الا قسمتها بين ==

سـنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غيرها وهو يعرفها " (١)

فتبين من الايجاز المتقدم لآراء الفقهاء فى شأن قسمة الأرض المفتوحة أو ترك قسمتها ، أنه ليس فيها جميعا أى دلالة على حكم التأميم وبيان جوازه ، وأبعدها عن هذه الدلالة المشهور من مذهب المالكية ، الدال على أن الأرض توقف بمجرد فتحها ولا تقسم بين الغانمين ، أما مذهب الحنابلة والحنفية الدال على التخيير بين القسمة وما عداها ، فهو يدل على ألا ترك القسمة حق للامام ، وليس فيه افتئات على حق الغانمين ، لأن هذا الحق، لا يثبت الا باثبات الامام ان رأى المصلحة فيه ، والا فانه لا حق لهم فى تملك الأرض المفتوحة ، وعليه فان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ليس تأميما لملكية ثابتة كما زعموا .

أما مذهب الشافعية فانه وان دل على أن الأرض المفتوحة تجب قسمتها بين الفاتحين ، الا أنهم لم يحملوا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل عمر - رضى الله عنه - على أنه تأميم أومصادرة لأرض مملوكة ، وانما قالوا : انه لا يصح ترك القسمة الا بعد رضا الغانمين بذلك ، فان لم يرضوا وجبت قسمتها ، وقالوا ان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - استطاب نفوس الغانمين لأرض السواد حتى رضوا بترك القسمة ، وقالوا عن أرض خيبر انها لم توقف جميعها وانما وقف نصفها وقسم نصفها بين الغانمين ، وتأول الخطابى ترك الرسول صلى الله عليه وسلم نصف أرض خيبر دون قسمة بقوله : " ان خيبر كانت لها قرى وضياع خارجة عنها منها : الوطيحة والكتيبة والشق ، والنطاة ، والسلالم ، وغيرها من الأسماء ، فكان بعضها

= أهلها كما قسم النبى صلى الله عليه وسلم خيبر" الصحيح مع شرح فتح البارى : ٦/ ٢٢٤ .

(١) الأموال : ٨٠ .

مفتوحا ، وهو ما غلب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ،كان سبيلها القسم ،وكان بعضها فيئا لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ،فكان خاصا لرسول الله صلى الله عليه وسلم يضعه حيث أراه الله لحاجته ونوائبه ومصالح المسلمين ،فنظروا الى مبلغ ذلك كله ،فاستوت القسمة فيها على النصف والنصف " (١)

الا أن الجمهور لم يحتاجوا الى هذا التأويل ،لأن فعل القسمة أو تركها من حق الامام ابتداء بحسب مايراه من المصلحة وسواء قلنا ان مذهب الشافعية هذا راجح أو مرجوح فانه ليس فيه ما يدل على صحة التأميم ،اذ ليس فيه صحة نزع الملكية جبرا عن صاحبها كما في التأميم ،ولكن برضاه واختياره ،فان لم يرض حرم النزع ووجبت القسمة ،ولم نجد أحدا ممن أباح تأميم الأرض يقول ان التأميم يمتنع حين لا ترضى نفوس المالكين به .

(١٣) وأخيرا استدلوا على جواز التأميم بما فيه من مصلحة للمجتمع فان الشريعة تسعى الى تحقيق العدل ومحاربة الظلم ، وتعمل على تحقيق مصلحة المجتمع :" فاذا كانت ملكية الأفراد تؤدي الى ظلم الشعب أو فئة منه ،كان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها ،وكان الأخذ بذلك " استصلاحا " تفعله الدولة من قبيل" السياسة الشرعية " وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة الناس" (٢)

وبالنظر في الأدلة المتقدمة نجد أن كثيرا منها يشير الى دليل الاستصلاح هذا ،وأن التأميم انما جازلتحقيقه المصلحة العامة للمجتمع الاسلامي ،فكان لا بد من الوقوف عند هذا الدليل للتعريف بدليل المصلحة المعتبرة شرعا ،ثم بيان مقدار المصلحة المتحققة في

(١) معالم السنن : ٤ / ٢٣٧ .
(٢) د . مصطفى السباعي ،اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .

التأميم عند تطبيقه ، ومعرفة صحة الاعتماد على هذا الدليل لاباحة التأميم .

وقد عرف الامام الغزالي المصلحة بقوله : " أما المصلحة فهو عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعني به ذلك ، فان جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصلاح الخلق تحصيل مقاصدهم ، لكننا نعني بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة " (١) .

فبين الغزالي - رحمه الله - في هذا التعريف أن المصلحة الشرعية المعتبرة ليست هي جلب منفعة أو دفع مضرة في عرف الناس ، ونظرهم ، بل المصلحة الشرعية تنحصر في جلب نفع أو رفع ضرر مقصود للشارع ، لا مطلق نفع أو ضرر ، فقد يكون الشيء منفعة أو مفسدة في نظر الناس ، لكنه ليس كذلك في نظر الشرع . (٢)

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن المصالح الحقيقية لا يمكن أن تصادم النصوص الشرعية الثابتة ، وأن كل حكم ثبت بالنص فان المصلحة تنحصر في اتباعه ، وبالتالي فان من المصلحة العمل بالأحكام الشرعية الثابتة . (٣)

وبعد هذا الايجاز عن حقيقة المصلحة الشرعية يمكن أن يقال : هل يصح الاستدلال بدليل المصلحة الشرعي على حكم التأميم ؟ أو بعبارة أخرى ، هل في التأميم محافظة على

---

(١) المستصفى : ٢٨٦ ، ٢٨٧ . (٢) د . حسين حامد ، نظرية المصلحة: ٦
(٣) المصدر نفسه : ١٠٧ .

مقصود الشرع ، أى محافظة على المقاصد الخمسة التى ذكرها الغزالى ؟ أو هل التأميم من جنس المصالح التى شهد الشرع باعتبارها ؟ . .

للاجابة على هذا السؤال يمكن القول انه لا يصح الاستدلال بدليل المصلحة على اباحة التأميم ، فان التأميم ليس من جنس المصالح التى شهد الشرع باعتبارها ، وليس فيه محافظة على مقصود الشرع ، بل الأمر خلاف ذلك ، فقد تقدم أن مقصود الشرع هو المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، والتأميم يتعلق بالأموال ، فهل يصح أن يقال ان فى التأميم محافظة على الأموال ؟

ظاهر التأميم أنه اغتصاب للأموال ونزع لملكيتها من أيدى أصحابها الشرعيين من غير رضاهم . ففيه اذا مناقضة لمقصود الشرع لا محافظة عليه ، فلا يصح الاستدلال بدليل المصلحة لهذا الحكم ، بل يصح أن يقال ان التأميم يمتنع بدليل المصلحة هذا ، فان كل ما يفوت هذه الأصول مفسدة – كما قال الغزالى – ودفعه مصلحة .

وأيضا فقد تقدم القول بأن دليل المصلحة لا يصح أن يقف فى وجه النص الثابت ، وأنه متى ثبت الحكم بنص فان المصلحة تنحصر فى اتباعه ، وقد تقدم عند الحديث عن مشروعية الملكية الفردية ذكر النصوص الشرعية الدالة على اباحة الملكية الفردية ووجوب صيانتها وحرمة الاعتداء عليها ، حتى يمكن أن يقال فى هذه المسألة انها مما علم من الدين بالضرورة . (١) . فكيف يصح أن يقال ان المصلحة تقتضى تأميم الملكية الفردية ؟ وهل يصح أن تعارض المصلحة هذه النصوص الشرعية الثابتة ؟ .

---

(١) انظر مبحث مشروعية الملكية الفردية فى الاسلام ص ، وسيأتى مزيد لهذه الأدلة عند ذكر أدلة المانعين للتأميم . .

أما قولهم ان الملكية اذا كانت تؤدى الى ظلم الشعب أو فئة منه ،فان المصلحة تقتضى انتزاع هذه الملكية . . فانه يجاب عنه بأنه ان كان المقصود من المصلحة هو دفع الظلم المتحقق شرعا ،فهذا لا جدال فى صحته وقبوله ،والظلم يمتنع شرعا ولا بد من دفعه ،الا أن دفع الظلم الذى تحققه الملكيات انما يكون على قدر الظلم المتحقق ،وبعد معرفة سببه ،ولا يتعين التأميم ونزع الملكية طريقا وحيدا لمنع الظلم الا اذا كان قيام الملكية نفسه فيه ظلم وحرام ،فانه يمتنع لذلك ،لكن ان كان التملك من طريق شرعى ،ثم حصل ظلم من أصحاب الملكيات ،فان الظلم يدفع بمنع سببه وعلى قدره ،لا بتأميم الملكيات .

فاذا تبين هذا وعلم منه أن التأميم ليس مصلحة شرعية لمناقضته لمقاصد الشرع ومصادمته لنصوصه ،فانه يمكن التنزل مع الخصم ويقال ،على فرض التسليم بأن التأميم لا مناقضة فيه لمقاصد الشرع ولا مصادمة فيه لنصوصه ،فهل فيه مصلحة حقيقية ثابتة للمجتمع الاسلامى حتى يصح القول بجوازة ؟ .

يصح أن يقال فى الاجابة على هذا السؤال انه ليس فى التأميم مصلحة حقيقية ثابتة للمجتمع الاسلامى ،ويدل على هذا أمور منها :

(أ) أن التأميم مسألة كبرى وأمر هام ،يتعلق حكمه وتتصل آثاره بأفراد كثيرين فى المجتمع ،منهم الأغنياء وأصحاب الملكيات الكبيرة ،ويعنى التأميم بالنسبة لهم ،خفض غناهم ونزع ملكياتهم ،ومنهم الفقراء ،ويعنى التأميم بالنسبة لهم ،تعميم النفع عليهم - ان صح التطبيق - ومساعدتهم على التخلص من فقرهم عن طريق جديد غير معهود ،وكذلك الدولة ،ويعنى التأميم بالنسبة لها حق نزع الملكيات ،وحق تملك وسائل الانتاج والتفرد بذلك ،وادارة المشاريع العامة ونحو ذلك ،وكل هذه الأمور ليست مما يخفى

من الشرع ،أو يحتاج لبيان حكمها الى اجتهاد مجتهدين واستنباط أدلة ،نظرا لآثارها الواسعة ،وعلاقتها المباشرة بتصرفات الأفراد ومعائشهم وكسبهم ،فلو كان التأميم مقصودا للشرع ،لأتى الشرع بما يدل عليه من الأدلة الثابتة التى تزيل الجدل وتقطع الخلاف ،واذ لم يأت دليل الشرع القاطع علم أن ليس فى التأميم مصلحة شرعية ثابتة .

(ب) وبالاضافة الى عدم ورود دليل الشرع القاطع الدال على صحة التأميم ،فان التطبيق لأحكام الشرع ومبادئه فى المجتمع الاسلامى منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الوقت الحاضر ،لم يثبت أن من المصلحة اباحة التأميم ،واذا لم يكن التأميم مصلحة فى عصور الاسلام المختلفة ،فما الذى جعله مصلحة الآن ؟ .

فان كان الداعى الى جعل التأميم مصلحة فى الوقت الحاضر هو وجود الفقر والفقراء ، ومسئولية الدولة عن القيام بأمرهم وكفالة معيشتهم ،وقد تعين التأميم طريقا لذلك . فانه يقال للرد على هذا ،ان الفقر لم يكن أمرا جد فى الوقت الحاضر ،بل قد وجد الفقر فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده وقد كان من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ،من أهل الصفة وغيرهم من يربط الحجارة على بطنه من شدة الجوع ،كما قد وجد من الصحابة أيضا أثرياء وأصحاب ملكيات ،ومنهم من يستطيع أن يمول جيشا بكامله ،ومع هذا لم نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يؤمم أملاكهم لسد حاجة الفقراء ،وقد كان فى أملاكهم ما يكفى لسد هذه الحاجة . كما قد وجد فى زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم كثير من الأثرياء المتموليين ،مع استمرار وجود الفقر والفقراء ،ولم نجد أى خليفة أو حاكم مسلم يجعل من التأميم طريقا لاسعاد هؤلاء من أموال أولئك ،وأيضا فان الفقهاء

المجتهدين أمثال مالك والشافعي وأبي حنيفة وابن حنبل وغيرهم لم ينقل عن أحد منهم القول بهذا ، ولو صح التأميم علاجا لمشاكل الفقر ، لما تردد هؤلاء المجتهدون في القول به ، فقد كانوا أقدر منا على استخراج دليله من الشرع ، وكانوا أولى منا بالمصير اليه ، فكيف خفي عليهم دليل الاستصلاح هذا ؟ . . وما الذي جد من أمر الفقر وحال الفقراء في الوقت الحاضر ؟ . . . بل يمكن القول ان تقدم العلوم ، وتطور وسائل الانتاج ، بالاضافة الى قيام الحكومات بدور ملموس في عملية التنمية ، قد ساعد في الوقت الحاضر على تخفيف وطأة الفقر بصفة عامة .

أما ان كان الداعي لجعل التأميم مصلحة في الوقت الحاضر هو توسع الملكيات الفردية وتضخمها بسبب تطور وسائل الانتاج ونحو ذلك ، فانه يجاب عنه بأنه قد وجد في عصور الاسلام المختلفة ملكيات واسعة لوسائل الانتاج المتوفرة في عصورهم ، وقد يتسع الفرق ويبعد كثيرا بين الذين يملكون والذين لا يملكون ومع هذا لم نجد من يقول بجواز تأميم هذه الملكيات بسبب توسعها ومجرد توسع الملكيات ، ووجود كثرة من الأغنياء - ان كان عن طريق مشروع - ليس حرجا تجب محاربته والقضاء عليه . ولا يلزم من القضاء على الملكيات الكبيرة القضاء على الفقر ، ففي الوقت الحاضر وفي البلدان التي تسمح للأفراد بالتوسع في التملك ، نجد حال الناس فيها أفضل بكثير من بلدان تساوى أهلها في الفقر .

فاذا لم يكن في الفقر أو توسع الملكيات الفردية ما يدعو للقول بحدوث أمر جد في الوقت الحاضر يجعل من المصلحة القول بجواز التأميم ، فان الذي يصح أن يقال هنا ان الذي جد ليس هذا أو ذاك ، وانما جدت مبادئ ونظم تدعو الى

التأميم وتحسينه ، وتحارب الملكيات الواسعة وتطاردها وتدعي محاربة الظلم ونصرة المظلومين ، وتطرح عدة شعارات وأقوال قد تأثر بها واستحسنها بعض المسلمين ، وزعم أنها من الاسلام وأن الشرع دل عليها بأدلة كثيرة ، بما فيها دليل المصلحة هذا ، ولكن أنّى وكيف ؟ ،

(جـ) واذا صح جدلا أن نغفل جميع الاعتبارات المتقدمة ، وأن نبحث المصلحة في التأميم من الناحية الاقتصادية منفردة ، ونستفتي أهل الاقتصاد عن مقدار المصلحة المتحققة أو المتوقعة لاقتصاد بلد ما حين تطبيقه لسياسة التأميم هذه .

لكي نقول ان في التأميم مصلحة للاقتصاد أو لا مصلحة فيه لا بد من النظر في اقتصاديات البلدان التي أخذت بهذا النظام ونظرا لأنه تستحيل المقارنة بين اقتصاد بلد ما في حين تطبيقه لهذا النظام واقتصاده لو ترك هذا التطبيق ، فان المقارنة يمكن أن تكون بين البلدان المتماثلة التي أخذت بهذا النظام أو لم تأخذ به .

ففي البلدان غير الاسلامية ، قد يقال هناك عدة نجاحات في بلدان أخذت بنظام تأميم وسائل الانتاج والتخطيط المركزي لكن انما يصح قياس هذا النجاح بعد مقارنته بالدول الأخرى المماثلة الآخذة بالنظام الحر والمبادرة الفردية ، حيث يصح أن يقال ان حال اقتصاد البلدان الاشتراكية ليس أفضل ـ في الغالب ـ من حال اقتصاد البلدان غير الاشتراكية ، فالاقتصاد الروسي مثلا يقف دون الاقتصاد الأمريكي بمراحل ، على الرغم من توفر امكانات النجاح للاقتصاد الروسي كالثروات الطبيعية والبشرية ونحو ذلك ، وفي أوروبا مثلا حيث تتقارب بلدانها وتتشابه

نجـد الغرق ظاهـرة بين اقتصاديات بلدانها الشرقية الاشتراكيـة والغربيـة الحـرة ، بل اننا نجـد هـذا الفرق واضحا فى بلـد واحـد انقسـم على نفسـه - هو ألمانيـا - ،حيث يحقق الاقتصـاد الألمانى الغربى الحـر نجاحات باهـرة ،عجـز عن الوصول اليهـا الاقتصـاد الاشـتراكى لألمانيـه الشرقيـة .

ويصـح أن يقال نحو هـذا فى بلدان شرق آسيا ، فاليابـان مثـلا تحقـق نجاحـا اقتصـاديا هائلا فى ظـل النظام الحـر . كما أن نمو الاقتصـاد فى الصين الوطنية وما تحققه من رفاهيـة للمواطـن يفوق معدلاتـه فى الصين الشعبية ،بل ان مقاطعة صغيرة مثـل هونج كونج - حققت فى ظـل النظام الحـر مالم تستطـع أن تحققـه أى مقاطعـة من مقاطعـات الوطن الأم (الصين الشيوعية)

فان دل هـذا كله على شىء ،فانمـا يدل على أن ادارة الدولة للاقتصـاد وتملك وسائل الانتاج ،لا يلزم منه مصلحـة راجحـة للاقتصاد بـل يصـح أن يقال ان مصلحـة الاقتصـاد تقتضـى تنمية الحافـز الذاتى وتشجيع المبادرة الفرديـة ،كما أثبته واقع الحال فى البلدان الشرقيـة والغـربيـة (١) .

فاذا تجاوزنا هـذا الى حال البلدان الاسلامية ، وجـدنا هـذه النتائج تتكـرر وبصورة أوضـح ،فان النجاحات التى حققتهـا الاقتصـاد الاشـتراكى فى البلدان غيـر الاسلامية - على الرغـم من تدنـى مستواها بالنسبة لاقتصاديات البلدان المماثلة - هـذه النجاحات عجـز الاقتصـاد الاشتراكى عن تحقيقهـا فى البلـدان الاسـلاميـة ،وذلك لغرابـة هـذا النظام على بيئـة وطبيعـة

(١) انظـر : د . عيسى عبده ، دراسات فى الاقتصاد السياسى : ١١٠ ، وفيه ان بعض الدراسات أثبتت أن ٨٥٪ من المشروعات المؤممة فـى انجلترا قد أظهرت عجزا مطردا ومتراكمـا فى الانتاج والأرباح مابين عام ١٩٤٦ وعام ١٩٦٠ م .

البلدان الاسلامية ، لما تتميز به من عقيدة وشريعة وتاريخ ، تجعل من هذا النظام غريبا عليها ومتعارضا معها .

فنرى أن البلدان الاسلامية التى آخذت بهذا النظام لم تحقق بسببه نجاحا تتميز به ، بل ان كثيرا منها مازالت تعانى من آثاره السيئة ، وبدأت تتنصل منه ، وتتخلى عنه ، بعد أن أثبت التطبيق فشله . ولو كان تأميم وسائل الانتاج مصلحة للاقتصاد لرأينا نتائج هذه المصلحة تتحقق حين التطبيق ولكن كان الواقع خلاف ما زعمه الزاعمون .

وخلاصة هذا كله هى القول بأن التأميم ليس من جنس المصالح الشرعية ، لعدم مراعاته لمقاصد الشرع ولتعارضه مع نصوصه كما أنه لم يكن مصلحة شرعية حين طبقت الشريعة الاسلامية فى عصور الاسلام المختلفة ، ولم يكن أيضا مصلحة اقتصادية حين أخذت به بعض حكومات البلدان الاسلامية - دون أن تلتفت لدليل الشرع أو تراعى جانبه - ثم أصبح هذا النظام عبئا ثقيلا على اقتصادها . فكيف يصح اذا أن يقال بعد هذا كله ، ان فى تأميم وسائل الانتاج مصلحة شرعية ؟ . . .

(ب) أدلـــة القائلين بعدم جواز التأميـــم : -

يصــح أن يســتدل على عدم جواز التأميم بعدة أدلة مـــن الكتاب والســنة وأقوال الفقهــاء المجتهدين ، ونحو ذلك من الأدلة ، وفيما يلي اجمال لهـذه الأدلـــة في عـدة نقاط رئيســية على النحــو التالي : (١)

(١) لقد ثبت في الشرع أن انتقال ملكيـــة الشيء من يد المالك ، ونحــــوه من وجوه التبادل والمعاملات في الشرع ، يشترط فيه التراضـــي مـــن الطرفين ، اتباعا لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلـــــوا أموالكم بينكم بالباطــل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (٢) الآيـــة . فالتأميــــم لا يجــوز شرعا ، باعتبــاره نزع لملكيـــة شرعية من غير اذن صاحبهـــا ولا رضـــاه ، وهـــو من قبيـــل أكـل الأموال بالباطـــل .

ونحــــو هذه الآيـــة ، ماروا ه ابن عباس - رضى الله عنهما - من أن النبى صلى الله عليه وسلم خطـب الناس في حجة الوداع : الحديث

---

(١) لقد ذهب الى القول بعدم جواز التأميم كثير من الباحثين ، ومنهــــم الشيخ أبو الأعلى المورودى ، في كتابه : ملكية الأرض في الاسلام ، والشيخ محمد الحامد ، في كتابه : نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام والشيخ عبد الله بن كنـــون ، في بحثه عن الملكيـــة الفردية في الاسلام والمطبوع ضمن بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية . وعبـــد العزيز البدرى ، في كتابه : حكم الاسلام في الاشتراكية . والدكتور عبد السلام العبادى ، في كتابه : الملكيـــة في الشريعة الاسـلاميــة إلا أن هـــؤلاء لم يفردوا الأدلـــة الدالـــة على التحريم في مبحـــــث مســتقل ، وعلى النحـــو الذى يأتي في هـــذا المبحـــث ، انمــــــا اكتفـــوا بايراد بعضهـــا متناثــرة خلال بحوثهـــم ، والتي كانـــت منصبـــة على رد أدلـــة المجيـــزين ، ويستثنـــى من ذلك بعـــــض الأدلـــة التي أوردهـــا الدكتـــور العبـــادى .
أنظـــر بحثـــه : الملكيـــة في الشريعـة الاسـلامية : ٢ / ٣٩٠ ومابعدها

(٢) النســـاء : ٢٩ .

وفيـه " لا يحـل لامرئ من مال أخيـه ،الا ما أعطـاه من طيـب نفس " (١) .

قال الشوكانى فى شرح هذا الحديث : " هـذا أمر مصرح به فـى القرآن الكريم ،قال الله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطـل)(٢) ولا شـك أن من أكـل مال مسلم بغير طيبة نفسـه آكـل له بالباطـل ، ومصـرح به فى عدة أحاديث ،منها حديث : (انما أموالكم ودماؤكم عليكم حرام) . . . . ومجمع عليه عند كافة المسلمين ، ومتوافق علـى معناه العقـل والشرع . وقد خصص هـذا العموم بأشياء منها :

الزكاة كرهـا ،والشفعـة ،واطعـام المضطر والقريب المعسـر والزوجـة ،وقضـاء الدين ،وكثير من الحقوق الماليـة " (٣) .

والتأميـم داخـل فى حكم هذا الحديث ،لأنه أكل للمـال من غير طيب نفس مالكـه ،وهو ليس من ضمن الحقوق المالية التـى ثبتت فى الشرع .

(٢) وقد ترادفت الأدلة الشرعيـة الدالـة على حرمة الاعتداء علـى الأموال قليلهـا وكثيرهـا ، وجعلت حرمة المال كحرمـة النفس والعرض وأباحـت الدفاع عنهـا بكل الوسائل الممكنة ،ومن هذه الأدلة (٤) :-

أ) قال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعـوا أيديهما جزاء بمـا كسبا نكالا من الله ،والله عزيز حكيم) (٥) . والتأميم يشـترك مع السرقة فى المعنى الذى من أجلـه حرمت ،أعنى الاعتداء علـى أموال الناس وأخذها من غير وجـه حق شرعى .

---

(١) سنن البيهقى : ٦/٩٦ وقال النووى : انه صحيح الاسناد . المجموع : ٩/٥٤ .
(٢) البقرة : ١٨٨ .
(٣) نيـل الأوطـار : ٥/٩٥٦ .
(٤) انظر فيما تقـدم مبحث مشروعية الملكية الفردية فى الاسلام ص (٥٤٢)
(٥) المائـدة . : ٣٨ .

ب) وخطب الرسول صلى الله عليه وسلم الناس في حجة الوداع ، - وقال :" فان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم ، كحرمة يومكم هذا ، في شهركم هذا ، في بلدكم هذا) [1] .
وعنه صلى الله عليه وسلم :" كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه " [2] فجعل صلى الله عليه وسلم حرمة الاعتداء على المال كحرمة الاعتداء على النفس والعرض . واذا كان التأميم يعني نزع الملكية الفردية جبرا عن صاحبها ، ومن غير وجه حق شرعي ، فانه يدخل في هذه الحرمة .

جـ) وقد حرم الرسول صلى الله عليه وسلم التعرض لقليل المال وكثيره ، فقال :" من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه ، فقد أوجب الله له النار ، وحرم عليه الجنة ، فقال له رجل : وان كان شيئا يسيرا يا رسول الله ؟ قال : وان كان قضيبا من أراك " [3] بل لا فرق في ذلك بين الجد والهزل ، فعنه صلى الله عليه وسلم :" لا يأخذن أحدكم متاع أخيه ، لاعبا ولا جادا " وفي رواية :" لعبا ولا جدا ، ومن أخذ عصا أخيه فليردها " [4] فهل تأميم المصانع والأراضي والعقارات ونحوها ، المملوكة ملكا شرعيا أخف في نظر الشرع من اغتصاب قضيب من أراك ، أو أخذ الرجل عصا أخيه ؟ .

د) وقد أباح الشرع للمالك أن يمنع غيره من أخذ ماله ، وان يدافع عن حقه بكل الطرق الممكنة ، ففي الصحيح عن أبي هريرة — رضي الله عنه - قال :" جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه

---

(١) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٣/٥٧٤ .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٦/١٢١ .
(٣) المصدر نفسه : ٢/١٥٧ .
(٤) المنذري / مختصر سنن أبي داود : ٧/٢٨٧ .

وسلم فقال : يارسول الله ،أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالى ؟ قال : فلا تعطه مالك . قال : أرأيت ان قاتلنى ؟ قال : قاتله . قال : أرأيت ان قتلنى ؟ قال : فأنت شهيد . قال : أرأيت ان قتلته ؟ قال : هو فى النار " (١) . وعنه صلى الله عليه وسلم :" من قتل دون ماله فهو شهيد " (٢) .
قال النووى :" وفيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلا أو كثيرا ،لعموم الحديث" (٣) واذا تعذر قتال الغير للدولة فى مسألة التأميم ،فان دلالة الحديث على حرمة الاعتداء باقية .

هـ) وفى شأن ملكية الأرض وحرمة الاعتداء عليها ،قال صلى الله عليه وسلم :" من اقتطع شبرا من الأرض ظلما ،طوقه الله اياه يوم القيامة من سبع أرضين " (٤) فاذا صحت ملكية الأفراد لأراضيهم الزراعية أو غيرها ،فماالذى يخرج تأميمها من هذا الوعيد ؟

(٣) والى جانب النصوص الشرعية من الكتاب والسنة فقد اتفقت أقوال الفقهاء ونصوصهم على القول بحرمة الاعتداء على أموال الآخرين ،واخراج ملك المالك من يديه بغير اذنه ورضاه ،ولا يعدو التأميم أن يكون اخراجا للملك الشرعى من يد صاحبه بغير رضاه ،ومن غير حق .
ومن نصوص الفقهاء فى هذا :-
أ) قال الامام الشافعى فى الأم :" ولم أعلم أحدا من المسلمين اختلفوا فى أن لا يخرج ملك المالك المسلم من يديه الا باخراجه

---

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢/ ١٦٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٢/ ١٦٤ .
(٣) شرح صحيح مسلم : ٢/ ١٦٥
(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١١/ ٤٨ .

اياه هو نفسه ، ببيع أو هبة أو غير ذلك ، أو عتق أو دين لزمه فيباع في ماله ، وكل هذا فعله لا فعل غيره " (١) .

وقال أيضا : " ولا يزول ملك المالك الا أن يشاء ، ولا يملك رجل شيئا الا أن يشاء ، الا في الميراث " (٢) .

فالشافعي هنا ينقل اتفاق المسلمين على أن ملك المالك لا يخرج من يده الا برضاه ومشيئته ، وليس التأميم كذلك .

ب) وفي كتاب الخراج لأبي يوسف : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف " (٣) .

وقال في موضع آخر : " وكل من أقطعه الولاة المهديون أرضا من أرض السواد وأرض العرب والجبال ... فلا يحل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك ولا يخرجه من يد من هو في يده ، وارثا كان أو مشتريا ، فأما ان أخذ الوالي من يد واحد أرضا وأقطعها آخر فهذا بمنزلة الغاصب ، غصب واحدا وأعطى آخر ، فلا يحل للامام ولا يسعه أن يقطع أحدا من الناس من حق مسلم ولا معاهد ولا يخرج من يده من ذلك شيئا الا بحق يجب له عليه " (٤)

وليس التأميم استخراجا لحق ثابت معروف وجب على المالك ، وأقل ما يقال فيه ان الدولة هنا بمنزلة الغاصب ، غصبت واحدا وأعطت آخر ، هذا على فرض التسليم بأن الأموال المؤممة تعطى للآخرين الذين لا يملكون .

جـ) وفي غياث الأمم للجويني : " فأما القول في المعاملات : فالأصل المقطوع به فيها اتباع تراضي الملاك والشاهد من نص القرآن

---

(١) الأم : ٣ / ٢٤٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٣ / ٢٤٥ .
(٣) الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .
(٤) المصدر نفسه : ٦٠ .

فى ذلك ،قوله تعالى وعز : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) فالقاعدة المعتبرة : أن الملاك مختصون بأملاكهم ،لا يزاحم أحد مالكا فى ملكه من غير حق مستحق ،ثم الضرورة تحوج ملاك الأموال الى التبادل فيها ،فان أصحاب الأطعمة يحتاجون الى النقود ،وأصحاب النقود يحتاجون - الى الأطعمة ،وكذلك القول فى سائر صنوف المال ،فالأمر الذى لا شك فيه تحريم التسالب والتغالب ،ومد الأيدى الى أموال الناس من غير استحقاق " (٢) .

د) وقد ذكر السرخسى أن الامام لا يملك الحق فى النظر فى الأموال المملوكة للخاصة ولا أن يفعل مايراه المصلحة فيها ،فقال : " ولو أن الوالى أذن لرجل أن ينصب طاحونة على ماء لقوم خاصة فى أرض لرجل ،ولا يضر أهل النهر شىء وأهل النهر يكرهون ذلك أو يضرهم ،والوالى يرى فى ذلك صلاحا للعامة ،فانه لا ينبغى أن يضع ذلك الا باذن صاحب الأرض وصاحب النهر ،لأنه ملك خاص وليس للامام ولاية النظر فى الملك الخاص للانسان بتقديم غيره فيه عليه ،بل هو فى ذلك كسائر الرعايا ،وانما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخوف الهلاك على المسلمين ،بشرط العوض كما يكون لصاحب المخمصة " (٣) . فاذا قيل ان التأميم يصح لما فيه من النظر لمصلحة العامة ،أجيب عنه بما فى هذا النص من أن الامام لا يملك ولاية التصرف فى الملكية الخاصة بتقديم مصلحة الآخرين على مصلحة المالك ،بل هو فى ذلك كغيره من الناس ،فلا يصح التأميم ،الا أن يقال ان التأميم أبيح للضرورة وخشية الهلاك

---

(١) النساء : ٢٩ .
(٢) غياث الأمم : ٣٥٦ .
(٣) المبسوط : ٢٣ / ٢٠٣ .

على المسلمين ، الا أن هذا الافتراض يمنع منه الواقع ، كما تبين من خلال مناقشة أدلة المجيزين السابقة .

(٤) ويصح أن يقال ان التأميم مخالف لاجماع المسلمين ، فانه لم يوجد في عصور الاسلام المختلفة من يقول بنحو هذا القول ، بل ان نصوصهم وأقوالهم أتت على خلافه ، حتى أن الشافعي - كما تقدم في النقل - يذكر أنه لا يعلم أحدا من المسلمين يخالف في هذا ، وقد تقدم في النقل عن الشوكاني في شرح حديث : " لايحل لامرئ من مال أخيه الا ما أعطاه من طيب نفسه " أن هذا أمر مصرح به في القرآن الكريم ، ومصرح به في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومجمع عليه عند كافة المسلمين ، ومتوافق على معناه العقل والشرع .

(٥) ويمكن أن يستدل على عدم جواز التأميم بما تقدم عند ذكر حقيقة الملكية في الشرع وخصائصها (١) حيث تبين أن أهم خصائص الملك في الشرع هو الاختصاص والاستئثار بالشيء المملوك ، وهذا الاختصاص يعني حرية المالك في التصرف في ملكه ومنع غيره من التصرف فيه الا برضاه ، وأيضا فان الملك يفيد بقاءه واستمراره ما بقي الشيء المملوك . وجواز التأميم يعني ابطال هاتين الخاصتين الشرعيتين ، أي الاختصاص والدوام ، فهو اذا لا يجوز لمناقضته لحقيقة الملكية في الشرع .

(٦) وأخيرا يمكن أن يستدل على عدم جواز التأميم بدليل المصلحة وذلك من وجوه منها :

أ) ماتقدم عند مناقشة دلالة المصلحة على اباحة التأميم ،

---

(١) انظر مبحث حقيقة الملك وخصائصه ص (٥٢٧)

حيث ذكر هنالك أن المصلحة هي حفظ مقصود الشرع ، وأن التأميم مناقض لمقصود الشرع ، لما فيه من الاعتداء على المال ، وكل ما يفوت مقاصد الشرع فانه مفسدة ودفعه مصلحة ، كما ذكر الامام الغزالي . [1] .

ب) ومنها أيضا ما تقدم من أن التطبيق العملي لنظام التأميم في بعض بلدان العالم الاسلامي لم يسفر عن مصلحة حقيقية للمجتمع بقدرما أسفر عن أضرار عدة لحقت اقتصاديات هذه البلدان ، وقد لجأت بعض هذه الحكومات الى التخلي عن عدد من المشاريع المؤممة لصالح القطاع الخاص ، حين تأكد أن ادارة الدولة لهذه المشاريع لا تجدى اقتصاديا ، وهذا يدل على أن المصلحة الشرعية هي في ترك التأميم ، أى أن التأميم لا يجوز .

جـ) ومنها أن التأميم يقتل روح الابداع والمغامرة ، ويقضي على الحافز الفطري لدى الأفراد الذى يدفعهم للسعي وبذل الجهد لتحقيق مصالحهم الذاتية ، وقد كان هذا وما زال أهم مشكل تعاني منه اقتصاديات البلدان الاشتراكية ، المتطورة منها وغير المتطورة .

. . . .

(١) انظر دليل المصلحة عند المجيزين ص (٦٤٢)

الترجيـــــــح :-

أشــار الدكتور عبد السلام العبادى عند ذكره لحكم التأميـم فى الشرع ،أن التأميــم ان كان يعنى مصادرة الأموال التى حيزت عــن طريق محــرم ،واعادتهـا لأصحابها المعروفيـن ،أو لبيت المال ان لـم يعـرف أصحابهـا ،أو كان يعنى استرجاع أموال الأمة من الشـركـات الأجنبيـة (١) ، أو كان يعنـى اعادة الأموال التى استأثر بهـا الأفـراد ،وهى ليست حقـا لهـم ،بـل هى حق لمجموع الأمة ،ولا يصح أن تدخـل تحت التملك الفردى ،أو كان يعنى نزع ملكيـة أحد الأفـراد عند قيام الحاجـة العامة ،كبناء مسجـد أو شق طريق .. ان كان التأميـم يعنـى أحـد هذه الأمور فانه جائـز شرعـا ،أما ان كان التأميـم يعنـى تحـقيـق المساواة المادية بين الناس ،ومطاردة الملكيات الكبيـرة ، دون النظـر الى ظروف قيامهـا وطرق تنميتهـا ،فانه لا يجوز شرعا . (٢)

ويمكن أن يقال ان هذا كله حق - ان شاء الله - الا أن هـذه الحالات التى ذكـر أن التأميـم فيهـا جائـز شرعـا ليست تأميمًا حقيقـة وانما هى اعادة لحقوق مغتصبـة الى أصحابها الشرعيين ،ســواء أكانوا أفـرادا أم مجموع الأمة ،أو هى مسائل فردية استثنائيـة ،يقضـى فيهـا بحكم الشرع فى حالة وجودهـا ،وليسـت نظاما عاما ،وهى تختلـف

---

(١) لابد من التفريق فى هذه المسألة بين الشركات التى وجدت فى البلدان الاسلاميـة بأيدى الاستعمار وتشجيعه وتحت ظروف الاحتلال العسكرى وبين الشركات التى جاءت الى البلدان الاسلامية بموافقـة حكوماتهـا الشرعية ،وعهود وعقود شرعية تخولها استثمار أموالها داخل الدولة الاسـلاميـة ،فانه ان جاز استعادة حق الأمة من الشركات غير القانونية ،الا أنه لا يصح تأميم أو مصادرة أموال الشركات الأخرى مادامت لـم تتجاوز حدود عقدها ولم تخل بشروطه ،لأن الدولة الاسلامية ملزمـة شرعا بتنفيذ عقودها وعهودها مع المسلمين وغير المسلمين ،قال تعالى (يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ...) الآية ،المائدة : ١ .

(٢) الملكيـة فى الشريعـة الاسلامية : ٢/ ٣٩٥-٣٩٧ .

فى حقيقتها عن حقيقة التأميم ، والذى يعنى - كما ظهر فى التطبيق العملى - تحويل الملكيات الفردية - للمصانع والأراضى والعقارات ، ونحوها - الى ملكيات عامة تديرها الدولة ، دون النظر الى أصل قيام هذه الملكيات ولا ظروف تنميتها ، ولا الى ثبوت حق شرعى لأحد فيها .

هذه هى حقيقة التأميم كما عرف فى الوقت الحاضر ، ولا شيء آخر سواها ، وبالتالى فان الأولى أن يقال ان الراجح أن التأميم لا يجوز شرعا وذلك لما يلى :

(١) لأن الأدلة التى ذكرت لبيان عدم جواز التأميم هى عبارة عن نصوص شرعية صريحة وثابتة مستقاة من القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذات علاقة مباشرة بمسألة حرية التملك وحكم مصادرة الملك أو الاعتداء عليه ، بالاضافة الى الأدلة الأخرى التى اثبتت أن نظام التأميم نظام غريب على التشريع الاسلامى ومناقض لأصوله ، ويتعارض مع حقيقة الملكية فى الشرع ، وهذه الأدلة مجتمعة تكاد تكون قاطعة فى حكم المسألة .

(٢) أما الأدلة التى ذكرها المجيزون للتأميم ، فان وجه الدلالة فيها على اباحة التأميم لم يثبت حين تعرضه للمناقشة والنقد ، كما تبين سابقا عند مناقشة هذه الأدلة ، وقد ظهر أن بعض هذه الأدلة ليس له أدنى علاقة بموضوع التأميم المعروف فى الوقت الحاضر كالاستدلال بحكم الوقف أو الاحتكار ، أو بيع القاضى مال المدين أو نظام الحمى ، أو احياء الموات فى الشرع أو نحو ذلك مما تقدم بيانه ، بل ان كثيرا منها - كما ظهر من نصوص المستدلين بها - يعتمد على دليل الاستصلاح ، وقد ظهر حين مناقشته أنه لا دلالة فيه على اباحة التأميم ، بل قد ظهر ان الاستدلال بدليل المصلحة على منع التأميم هو الأولى .

والواقع أن الذين قالوا باباحة التأميم فى الشرع هم فريقان :

(أ) فريق أوصله اجتهاده الشخصى الى القول باباحة التأميم ظانا أن المصلحة فيه [1] ، وذلك لما رأى حال البلدان الاسلامية حين انقشع عنها الاستعمار ، وما يعانيه اقتصادها من تخلف وأهلها من فقر ، مع وجود امتيازات غير شرعية لدى بعض المالكين ، قد تكون نشأت بسبب الاستعمار أو بسبب ظلم أصحاب الملكيات أنفسهم ، وكأنه رأى أن سبيل الخلاص من هذا كله هو اعطاء الدولة سلطة التدخل فى الحياة الاقتصادية من وجوه عدة ، بما فى ذلك المصادرة والتأميم وتحديد الملكيات ونحو ذلك .

الا أنه يعلم - لفقهه واجتهاده - أن تعميم هذا الأمر على جميع الملكيات ، فى صورة تأميم لجميع وسائل الانتاج أو نحو ذلك ، حكم غريب على الفقه الاسلامى ، فأخذ يجمع أدلة وجزئيات متفرقة من الفقه الاسلامى ، لعلها تدل على اباحة هذا الحكم ، الا أنه بالنظر فيها وجد أنه لا دلالة فيها على اباحة التأميم ، وأن كل الذى يمكن الخروج به منها هو القول بأن نزع ملكية فردية معينة من يد صاحبها بغير رضاه ، يمكن أن يكون أمرا مباحا شرعا ، الا أن هذه الدلالة لا تصلح للحكم باباحة التأميم ، لما تقدم من أن حقيقة التأميم ليست مجرد النظر فى حالات فردية استثنائية والحكم فيها بحسب ماتقتضيه كل حالة ، وانما هو نظام عام يهدف الى تحويل الملكيات الفردية - أو بعضها - الى ملكية الدولة ، دون أن يفرق - فى الملكيات المؤممة - بين ملكية وأخرى ، وليس فى الفقه الاسلامى ما يدل على اباحة هذا النوع من الأحكام .

(ب) أما الفريق الثانى ، فانه اما أنه كان يمالىء السلطة الحاكمة ويعمل

---

(١) ويأتى على رأس هذا الفريق الدكتور مصطفى السباعىّ فى كتابه اشتراكية الاسلام .

لصالحهـا ،أو أنه كان يقع تحت تأثير سلطانها ،فتلزمه أن يقول بما تشاء ،ولا يسعه غير ذلك (١) ،فنجد مثلا ضمن قرارات وتوصيات مجمع البحوث الاسلامية فى مؤتمره الأول المنعقد فى القاهرة سنة ١٩٦٦م ،التوصية التالية بشأن الملكية الفردية :" يقرر المؤتمر بعد الدراسة المستفيضة لموضوع الملكية أن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التى قررتها الشريعة الاسلامية وكفلت حمايتها ،كما قررت ما يجب فى الأموال الخاصة من الحقوق المختلفة ،وأن من حق أولياء الأمر فى كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذى يكفل درء المفاسد البينة وتحقيق المصالح الراجحة (٢) ،وأن أموال المظالم وسائر الأموال الخبيثة التى تمكنت فيها الشبهة ،على من هى فى أيديهم أن يردوها الى أهلها أو يدفعوها الى الدولة ،فان لم يفعلوا صادرها أولياء الأمر ليجعلوها فى مواضعها .... وأن المال الطيب الذى أدى ما عليه من الحقوق المشروعة ،اذا احتاجت المصلحة العامة الى شيء منه أخذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه ،وأن تقدير المصلحة وما تقتضيه هو من حق أولياء الأمر ،وعلى المسلمين أن يسدوا اليهم النصيحة ان رأوا فى تقديرهم غير ما يرون " (٣) .

فالقول بأن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التى قررتها الشريعة الاسلامية وكفلت حمايتها ،ينقضه القول فيما بعد ان المال الطيب اذا أدى ما عليه من الحقوق الشرعية جاز أخذ شيء منه للمصلحة العامة

---

(١) وهناك فريق ثالث تأثر بالنظم الاشتراكية واستحسنها ،ورأى أنها السبيل القويم الذى يلزم الحكومات اتباعه ،فنادى بمبادئها وسعى الى تطبيقها دون أن يعنيه دليل الشرع أو يلتفت اليه ،وهؤلاء لا يعتنى بأقوالهم هذا البحث ولا يناقشهم ،فانهم لا يلتقون - وهذا البحث - على نهج واحد .

(٢) انظر تفصيل حكم تحديد الملكية فى المبحث اللاحق .

(٣) التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١/ ١٥٩، ١٦٠.

فان هذا لا يراد منه مجرد نزع ملكية فردية معينة للحاجة العامة كشق طريق أو بناء مسجد ،فان هذا أمر مسلم به ، وانما أريد به التسليم بامكانية تأميم الملكيات الشرعية أو تحديدها اذا أثبتت المصلحة العامة ذلك ،وأيضا فان جعل تقدير المصلحة العامة وما تقتضيه هذه المصلحة من عمل هو من اختصاص أولياء الأمور فقط ،أمر مخالف للأصل الشرعي الذى يوكل تقدير المصلحة في المسائل الشرعية وما تقتضيه هذه المصلحة ،الى أصحاب الاجتهاد الشرعي ، وأهل الاختصاص فى المسألة .
وقد أشار الدكتور مصطفى كمال وصفي الى هذه التوصية بقوله : " ومن الواضح أن هذا القرار اتخذ فى وقت عنفوان الاتجاه الاشتراكى ولخدمة وسائله ،كتحديد الملكية الزراعية والتأميم والمصادرة ،بينما هذه - الوسائل قد تقررت على أسس مذهبية أخرى ،تقوم على تجريم الملكية وعقاب أصحاب الأموال ، وهو مالا يتفق مع الاسلام " (١) .

وأخيرا فان خير ما يقال لمن يريد اصلاح المجتمع الاسلامى وصلاح نظامه الاقتصادى ،هو أن يتوجه هؤلاء المصلحون ابتداء الى شريعة الاسلام ، والعمل على فهمها فهما صحيحا ،ومن ثم افراغ جميع ما فيها من قوانين العدل والانصاف ،والعمل على تطبيقها فى جميع جوانب الحياة الاقتصادية منها وغير الاقتصادية وقد أشار الشيخ المودودى الى أن الشرع قد وضع حدودا للاصلاح ينبغى ألا يتجاوزها المصلحون ،فقال فى شأن مسألة تأميم الأرض : " أن أول ما ينبغى أن يفهمه بوضوح ،كل من يرغب فى الاصلاح ويتطلع اليه ،هو أن نظرية تأميم وسائل الانتاج تخالف الاسلام وتناقضه من قواعده ،فاذا أردنا اليوم اصلاح نظام الأرض وزراعتها على المبدأ الاسلامى ،فعلينا أن نضرب عرض الحائط فى أول خطوتنا

---

(١) مصنفة النظم الاسلامية : ٦٣٧ .

كل مشروع قد يحتوى على نظرية التأميم من حيث المبدأ أو الغاية ، ان الأمر لا يقف عند أن الاسلام لايسمح بانتزاع الملكيات من أيدى أصحابها اكراها واجبارا ، ولا عند أنه لا يسمح بوضع القوانين التى يمكن بموجبها أن يجبر فرد أو طائفة من الأفراد ، على أن يبيع ملكيته من الحكومة ، بل ان الاسلام تخالف نظريته فى المدنية والاجتماع ، نفس النظرية القائلة بأن تكون الأرض وغيرها من وسائل الانتاج ملكا للحكومة ، ويعيش المجتمع كله منقادا للطائفة الحاكمة الضئيلة .... ان هذا هو التصور الشيوعى للعدل ، وماهو من تصور الاسلام فى شىء ، وانه لينشأ بناء على هذا التصور مجتمع شيوعى ، ولكن لا يمكن أن ينشأ المجتمع الاسلامى أبدا .
ان المجتمع الاسلامى يجب أن يكون أكثر أفراده - ان لم يكن كلهم - أحرارا فى اقتصادهم ، ولا بد لهذا الغرض أن تكون وسائل الانتاج فى أيدى الأفراد أنفسهم " (١) .

ثم يستطرد الشيخ المورودى - رحمه الله - ويقول عن حدود الاصلاح هذه أيضا : " .... فلا مجال فى نظامه أن تعتدى باسم الاصلاح على حقوق من شئت ، وتسلب أو تمنح من شئت ما أردت . فالذى يرى نفسه غير مسئول ولا محاسب أمام أحد ، ولا يقول بالله ولا رب ، فان له أن يقول اذا شاء : اننا سنمحوا الملكيات والأراضى والعقارات - الفردية كلها ، وله أيضا أن يقول اذا شاء : اننا سنبقى عليها كما هى . أما المسلم المخلص الذى يرى نفسه معتصما بحبل متين تقوى الله ومستمسكا بعراه ، ويرجو لقاءه ويخاف حسابه ويحافظ على حدوده ، لا يقول بشىء من هذا القبيل أبدا . فان عليه أن يرى فى كل حال من هو مستحق لما بيده من الملكية بموجب الشريعة الاسلامية ومن ليس بمستحق لها ، ومن يتمتع بما قد أنا له الله ورسوله من الحقوق

---

(١) ملكية الأرض فى الاسلام : ٩١ ، ٩٢ .

على الوجه الصحيح ، ومن قد تجاوز فيها حدوده ، ثم يبقى على كل ملكية شرعية مشروعة ، مراعيا فى ذلك الفارق بين الحلال والحرام ولا يمحو من الملكيات الا ما كان غير مباح " (١)

———..............———

(١) المصدر نفسه : ٩٤، ٩٥ .

ثانيـــا : حكم تحـــديد الملكيـــة فى الاســـلام :-

تمهيـــــد :

يعتبر تحديد الملكية أحد القيود المستحدثة ، والذى يتم للدولة بمقتضاه تغيير الملكيـــة الفرديـــة ، وهو يعنى أن تضع الدولة حدا أعلـــى لما يصح للفـــرد الواحد أن يتملكـــه ، من الأرض الزراعيـــة أو العقـــار أو الأموال المنقولة ونحو ذلك . وهو موضوع وثيق الصلة بموضوع التأميم ، فهمـــا يشـــتركان فى حكم الأموال الزائدة عن الحد الأعلى المسموح بتملكه ، ســـواء كانت هذه الأموال مملوكة للأفراد قبل صـــدور هذا القيد ، أو التى وصلـــت اليهـــم بعد وضع هذا القيد ، وكانت أعلى من الحد المقرر ، نحو الأموال التى تصـــــل عن طريق الارث أو الوصيـــة أو الهبة أو نحو ذلك . فان حكم هذه الأموال الزائـــدة جميعـــا النزع والتأميم (١) ، وما عـــدا ذلك فان التحديد يعنى منع الأفراد من تملك أى نسبة زائدة عما هـو مقرر لهم نظاما ، سواء عـــن طريق الشراء أو الاحياء أو نحو ذلك .

والسؤال الآن هـــو : ما حكم هـذا التحديد شرعا ؟ وهل يصـــح للدولة الاســـلاميـــة أن تفرض هـــذا القيد على الملكية الفرديـــة ، وتلـــــزم الأفـــراد باتباعـــه ؟ .

افتـــرق الباحثون فى الشريعـــة الاســـلامية فى الوقت الحاضـــر ، فى حكم هذه المسألة الى مذهبين رئيسيين :-

---

(١) وقد حدت هذه الصلة بعض الباحثين الى دراسة التحديد والتأميـــم فى مبحث واحـــد . انظر : د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضى فـــى الاســـلام : ٢٣٢ ومابعدها . ولكن نظرا لوجود اختلاف فى طبيعـــة وحقيقـــة كل منهما ، ونظرا لاختلاف الأدلة الدالة على كل منهما ، ممـــا جعـــل بعض الباحثين يقول بجواز التحديد دون التأميم ، فكان لا بـــد من التفريق بينهما وبحث كل منهما على حدة ، وهـو منهج كثير مـــن الباحثين . انظر : د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٥ . د . عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية ٢ / ٣٩٨ .

الأول : - وهو القول بجواز هذا التحديد شرعا ، وأنه من حق الدولة - ان لم يكن واجبا عليها - أن تفرض حدا أعلى للتملك لا تصح مجاوزته ثم تنزع الملكية الزائدة عن هذا الحد . (١) .

الثاني :- وهو القول بعدم صحة هذا التحديد شرعا . (٢)

وقد استدل كل فريق لمذهبه بعدة أدلة ، سيتم ايرادها فيما يلي مع مناقشتها وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

---

(١) ويأتي على رأس القائلين بهذا المذهب الدكتور مصطفى السباعي في كتابه : اشتراكية الاسلام : ١٠٥ ، الا أن حديثه كان مختصا بالملكية الزراعية ، بينما أباح بعضهم التحديد دون تفريق بين الملكية الزراعية أو غيرها ومنهم : الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي فى الاسلام : ١ / ٣٧ ومابعدها ، د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضي فى الاسلام : ٢٣٢ ومابعدها ، د . عبد الحميد متولي ، الاسلام ومبادئ نظام الحكم : ٣٣٤ . وانظر : الشيخ محمد الغزالي ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩ ، د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الاسلامي مذهبا ونظاما : ١ / ٢١٤ ، ٢١٥ . د / سليمان محمد الطماوي ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة : ٤٠٧ ومابعدها .
وقد ذكر الدكتور السباعي أن الزيادة عن الحد الأعلى تنزع بعوض ، بينما ذكر الشيخ الخفيف أنها تنزع دون مقابل لأنها بعد التحديد لم تبق ملكا له . . . .

(٢) وممن قال بهذا الرأي : الشيخ أبو الأعلى المودودي ، ملكية الأرض في الاسلام : ٦٦ ومابعدها . ، الشيخ محمد الحامد ، نظرات فى كتاب إشتراكية الاسلام : ٩١ ومابعدها . الشيخ عبد الله كنون ، بحث الملكية الفردية فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي فى الاسلام : ١ / ١١١ ومابعدها . عبد العزيز البدري ، حكم الاسلام فى الاشتراكية : ٧٢ ومابعدها . الشيخ حسنين محمد مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام ، بحث نشر فى مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، عدد شوال سنة ١٣٩٤هـ ص ٦٢ ومابعدها .
وانظر : د . عبد السلام العبادي ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

أولا : أدلـة القائلين بجواز تحديد الملكية ومناقشتها :

أورد هؤلاء عدة أدلة أهمها :-

(١) قوله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . .) الآية (١) .

فهذه الآية تدل على كراهة الاسلام لاحتباس المال لدى فئة قليلة من الناس ، وتداوله فيما بينهم ، دون أن يصل الى من سواهم ،

:" وذلك مايدل على أن تداول المال بين الأغنياء خاصة أمر كريه بغيض يجتنب ، ويجتنب كل ما يؤدى اليه ، وأظهر مايبدو فيه هذا الأمر الكريه أن تكون الثروة العامة فى أيدى طائفة من الأمة تحتازها وتمنعها ، فلا يصل الى فقرائها منها شىء الا ما يترك لهم ، وهم الأكثرون " (٢)

ويمكن الاجابة على هذا الدليل بأن الآية لا دلالة فيها على جواز تحديد الملكية الفردية ، لأنها انما نزلت فى شأن أموال الفىء ، ومن المقرر شرعا أن أموال الفىء أمرها الى الامام يضعها حيث يشاء من وجوه المصلحة ، وقد قررت هذه الآية أن المصلحة فى توزيعها على الفقراء والمحتاجين دون الأغنياء ، والقاعدة التى يمكن أخذها من هذه الآية هى أن نفقات الدولة يجب أن يراعى فيها مصلحة الطبقات الفقيرة ومساعدتهم على معيشتهم ما أمكن . حيث دلت الآية على أن رفع فقر الفقراء أمر مطلوب ، أما خفض غنى الأغنياء ، والاستيلاء على الملكيات الشرعية ، من أجل مصلحة الفقراء فانه أمر لم تدل عليه الآية ، ولا أتت من أجله ، يؤيد هذا تطبيق الرسول صلى الله

---

(١) الحشر : ٧ .

(٢) الشيخ على الخفيف ، بحث الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى : ١ / ٣٩ .

عليه وسلم لهذه الآية ،فانه لم يتجاوز بها حدود ما أمرت به من التصرف في الأموال المملوكة للدولة لمصلحة الفقراء ،ولم يحكم بأخذ أموال الأغنياء لاعادة توزيعها على الفقراء . (١)

(٢) وقد استدلوا على جواز تحديد الملكية بما أثبته الواقع من سيئات عديدة للملكيات الكبيرة ،ففي شأن الملكيات الزراعية يقول الدكتور السباعي :" خاصة بعد أن رأينا بأعيننا الآثار الاجتماعية السيئة للملكيات الزراعية الكبيرة ،من اهمالها وعدم استفادة الدولة من انتاجها كما ينبغي ،بالنسبة الى مساحتها الواسعة ،ومن انحطاط المستوى المعاشي للفلاحين الذين يعمرونها بجهودهم ،ومن استبداد المالكين الكبار بشئون معيشتهم ،واهمالهم لصحتهم ،وازدرائهم بكرامتهم ،كل ذلك يجعل تحديد الملكية الزراعية بحيث يملك الفلاحون ما يزرعونه منذ مئات السنين ،عملا اصلاحيا كبيرا ،وضرورة اجتماعية ملحة " (٢)

ويشير الشيخ على الخفيف الى أن حب المال والضن به والرغبة في الاستكثار منه ،قد يؤدى الى أن تصبح الثروة العامة في أيدى قلة من الناس :" أما الكثرة فقد فقدت كل شيء ،الا الفقر والحاجةوالاستكانة والخضوع لأرباب الثراء العريض ،الذين طفقوا يستخدمونهم بأبخس الأجور ،ويستذلونهم ويبلغونهم على اراداتهم ،تحت تأثير عوزهم واضطرارهم الى ما يقيتهم ،والا الحقد والبغضاء لأصحاب هذا الثراء العريض ،الذين يرونهم دونهم دما وخلقا ومنزلة " (٣)

ويقول أيضا :" اذا ماتجمعت الثروة العامة في أيدى فئة من الأمة الى درجة افقرت كثرتها ،فلم يجدوا حاجتهم فاستذلهم عوزهم

---

(١) انظر فيما تقدم الحديث عن الاستدلال بهذه الآية على حكم التأميم — ومناقشته هذا الاستدلال ص (٦٠٧)

(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

(٣) بحث الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ،مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١/ ٣٨ .

وألصقهم بالتراب عدمهم ، وساءت لذلك أحوالهم ، ولم يجدوا من ذوى الثراء يدا ولا معونة ، واشتدت بذلك المضرة وتحققت الضرورة ، - فان على ولى الأمر حينئذ أن يعمد الى علاج هذه الحال ، دفعا للضرر ، فاذا لم يكن لعلاج هذه الحال من وسيلة سوى أن يحد للملكية الفردية حدا لا تتجاوزه ، جاز له ذلك ، بما له من ولاية شرعية تخول له ايجاب مافيه صالح الأمة "(١)

ويمكن الاجابة عن هذا الاستدلال على النحو التالى :

ا) بالنسبة لما ذكره الدكتور السباعى ، من اهمال المساحات الزراعية الكبيرة وعدم استفادة الدولة منها كما ينبغى بالنسبة لمساحتها الواسعة فان هذا القول وحده لا يكفى للدلالة على جواز نزع الملكية الزائدة أو المهملة واعطائها من لا يملك ، كما تقدم بيانه عند بحث حكم استثمار الأموال فى الاسلام . (٢)

هذا على فرض صحة القول بأن الاهمال وعدم استفادة الدولة مرتبطان بالملكيات الواسعة ، الا أن هذا القول لا يسلم دائما ، فانه كما يصح أن يقال ان تحديد الملكيات الواسعة وتوزيعها على أكبر عدد من الملاك يؤدى الى زيادة الانتاج ، فان الواقع يثبت أيضا أن تجميع الملكيات قد يؤدى الى زيادة الانتاج ، من حيث القدرة على استخدام الآلات — الحديثة ، وتقليل كلفة الانتاج ونحو ذلك ، وبالتالى فان تحديد الملكية لا يتعين طريقا لزيادة الانتاج . (٣)

ب) أما قولهم ان السماح بالتوسع فى الملكية يؤدى الى تجميع الثروة فى أيدى القلة ، أما الكثرة فانهم فقراء معدمون خاضعون لأرباب الثراء ، مستذلون . . فانه يجاب عن هذا الاستدلال بأن يسأل عن سبب تجمع الأموال فى أيدى القلة ، وعن سبب الخضوع والفقر والاستذلال الحاصل

---

(١) المصدر نفسه : ٤١ ، ٤٢ .
(٢) انظر ص (٥٨٥)
(٣) انظر : محمد الحامد ، نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ٩٨ .

للكثـرة . فاذا تبين أن سبب تجمع الأموال فى أيدى القلة هو الظلم والاستغلال والنصب والسرقة ونحو ذلك ، فهذا لا جدال فى وجوب رده ودفع الظلم عمن وقع عليهم ، واعطاء كل ذى حق حقه ، لكن بشرط، ثبوت هذا الظلم ، لا بمجرد التهم والظنون . أما ان كان تجمع هذه الأموال من طريق شرعى كشراء أو احياء شرعى أو ارث أو نحو ذلك ، دون أن يكون فى ذلك ظلم لأحد ، فهذا هو موضع الخلاف ونحن نقول لا يجوز التعرض لهذه الملكيات بحال ، ومجرد التوسع فى الملكيات ليس ظلما أو ضررا يجب دفعه فى الشرع .

أما بالنسبة للفقر والاستذلال الحاصل للكثرة ، فان ثبت أن سببه ظلم معين من أصحاب الملك ، فان الظلم يجب دفعه شرعا ، ولكن ليس عن طريق مصادرة الملكيات الواسعة أو تحديدها ، وانما عن طريق دفع الظلم نفسه وبقدره ، اذ لا يتعين تحديد الملكيات طريقا لدفع الظلم الحاصل من أصحابها ، أما ان كان ماهم فيه من فقر لم يكن بسبب من أصحاب الملكيات ، وانما نجم عن أسباب أخرى ، كأن يكون سبب فقر المشتغلين بالزراعة مثلا ، أنها مهنة ذات عائد قليل وليست كالتجارة أو الصناعة مثلا أو لأن عدد المشتغلين بها يزيد عن حاجة الأرض اليهم مما أدى الى تزاحمهم على مصدر رزق واحد ، أو نحو ذلك من الأسباب فان على الدولة حينئذ أن تعمل على مساعدتهم بالطرق الممكنة ، نحو ارشادهم الى طرق الزراعة المنتجة ، ومساعدتهم ماليا ، وتوجيه الأعداد العاطلة الى ممارسة مهن جديدة ، أو التوسع فى احياء الأرض ، ونحو ذلك من الطرق التى يمكن أن تنتهجها الدولة لمساعدة الأعداد الفقيرة ، دون أن تتسبب فى مصادرة أملاك شرعية أمر الشرع بصيانتها وحرم الاعتداء عليها .

أما أن قيل ان ماهم فيه من فقر وخضوع واذلال ، ليس له من سبب سوى اضطرارهم للعمل لدى أصحاب الملكيات الكبيرة ، ومن ثم

لابد من ازالة الملكيات الكبيرة . . فان هذا الأمر مردود ، لما فيه من اعتراض على حكم الشرع وحكمته ، فان اشتغال الأفراد لدى الآخرين مقابل أجر محدود يتفق عليه ، أو عن طريق مزارعة أو كراء للأرض الزراعية أو نحو ذلك ، كل هذه الطرق أباحها الشرع وأتى بها واستمر العمل عليها منذ فجر الاسلام ، فالاعتراض عليها الآن والادعاء بأنها قاصرة عن تحقيق العدل ، وسبب للفقر والخضوع والاذلال ، اعتراض على التشريع الاسلامى نفسه ، وعلى أنه أتى لكل زمان ومكان ، وكأن اصلاحهم هذا محاولة لسد نقص وقع فيه التشريع ، أو لملافاة خلل أدى اليه تطبيقه .

والواقع أن أغلب العبارات الاصلاحية التى يرددونها ، من رفع مستوى الفلاحين ، ونصرة العمال الكادحين . . ونحو ذلك من العبارات التى لم تكن الحاجة تدعو اليها فى مجتمع يطبق الشريعة الاسلامية والتى لم تنبت فى الواقع ، وانما نبتت فى أذهان مدعى الاصلاح أنفسهم لتأليب الفقراء على الأغنياء ، وتأجيج نار الحقد بينهم ، لا لفائدة الفقراء وانما لفائدتهم هم ، حسدا من عند أنفسهم ، وقد اغتر بهذه الدعوى بعض الفقهاء ممن كان غالب همه محاولة التوفيق ما أمكن ، ولو اهتم هؤلاء بالدعوى الى تطبيق الشريعة الاسلامية ، بكافة نظمها وقوانينها ، وفى كافة جوانب الحياة ، لكان هذا هو الأولى والأحرى .

(٣) وقد استدل الدكتور مصطفى السباعى على جواز تحديد الملكية ، بما كان عليه الحال فى شأن الأرض المفتوحة زمن الدولة الاسلامية ، وذلك أنها اتخذت فى شأن هذه الأراضى طريقين :-

الأول : وفيه أصبحت الأرض المفتوحة ملكا للدولة ، ويعمل الفلاحون فيها أجراء ، كما حدث فى مصر والشام والعراق .

الثانى : وفيه تقسيم الأرض الى ملكيات صغيرة ثم توزيعها على الفلاحين

كما حدث في الأندلس . ثم قال :" ولو استمر الاسلام في سيره الطبيعي ، ولم ينحرف ولاة السوءعن هدفه الاشتراكي العظيم لظلت أراضي الشام ومصر والعراق كما كانت ملكا للدولة ، يشتغل الناس عليها بخراج المقاسمة ، وبذلك تكون بلادنا أول بلاد في العالم طبقت مبدأ ملكية الدولة لرقبة الأراضي ، هذا هو المبدأ الذي نادى به كثير من العلماء الاجتماعيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وطبقته روسيا في الربع الأول من هذا القرن .

واستمر الأمر الى عهد عبد الملك بن مروان لا يجرى في أراضي هذه البلاد بيع ولا شراء ، ثم أذن لهم عبد الملك والوليد وسليمان في الشراء على أن يدفعوا ثمنها الى بيت المال ، وأراد عمر بن عبد العزيز أن يرد الأمر الى نصابه فينتزع الأراضي من أيدي أصحابها الجدد ، ولكنه وجد من الصعوبة مالم يجد معه حيلة ، فلقد تقسمت الأراضي في المواريث ، ومهور النساء والديون والمعاملات وغيرها ، فأقر ما كان قبل عهده ،- ونهى عن شراء الأراضي وبيعها بعد ذلك ، وكذلك حاول المنصور في العصر العباسي فلم يستطع ، وهكذا طغت الأهواء على هذا التشريع العظيم " (١)

ويمكن أن يقال في مناقشة هذا الدليل ، انه لا دلالة فيه على جواز تحديد الدولة للملكية وذلك لما يلي :

<u>أولا :</u> أن هذا الاستدلال دخله النقض والاضطراب من وجوه :-

١) منها أنه تقدم في شأن الأراضي المفتوحة أن الراجح فيها تخيير الامام لعمل مافيه المصلحة ، من توزيعها على الغانمين ، أوابقائها في ملك الدولة وفرض الخراج عليها . وبالتالي فان بقاء الأرض المفتوحة في ملك الدولة ، ليس هو الطريق الوحيد المتعين سلوكه

(١) اشتراكية الاسلام : ١٠٦ ، ١٠٧ .

بدليل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم بعض أراضي خيبر ، فلم يكن هدف الاشتراكية من جعل رقبة الأرض ملكا للدولة هدفا للاسلام سعى الى تطبيقه في كافة الأراضي . أما تقسيم أراضي الأندلس وتوزيعها على الفلاحين فليس طريقا ثالثا ، وانما يعني أنها وزعت عليهم مقابل الخراج ، مثلها في ذلك مثل أراضي مصر والشام والعراق .

٢) ومنها أنه ذكر أن الاسلام لو استمر في سيره الطبيعي لبقيت أراضي مصر والشام والعراق ملكا للدولة . وهذا القول يمكن أن يصدق في شأن الأراضي التي فتحت عنوة فقط ، لا في جميع أراضي مصر والشام والعراق ، فان الأراضي التي صولح أهلها عليها ، أو التي أسلم أهلها عليها ، أو الأراضي الموات التي تم احياؤها بعد الفتح ، أو أراضي الصوافي ونحوها من الأراضي التي كانت في ملك الدولة ثم ملكتها لبعض الأفراد . . كل هذه الأراضي لو استمر الاسلام في سيره الطبيعي لما تغير من شأنها شيء ، ولبقيت في ملك أصحابها لا في ملك الدولة ، وهي أراضي كثيرة وليست شيئا يسيرا.[1]

٣) ومنها أنه ذكر أن الاسلام لو استمر في سيره الطبيعي لبقيت هذه الأراضي في ملك الدولة . . وهو يريد الاستدلال على جواز تحديد الملكية ، أي منع الملكيات الكبيرة ، وتأميم النسب الزائدة وتمليكها لمن لا يملك ، وليس لملكية الدولة للأرض علاقة بتحديد الملكية ، فان التحديد لا يعني جعل ملكية رقبة الأرض جميعا للدولة .

---

(١) أنظر : أبو عبيد ، الأموال : ١٠٤ . وقل مثل هذا في غير الأراضي المفتوحة كأراضي الجزيرة العربية ، والأراضي التي أسلم أهلها بعد عهد الفتوح في الدول الأفريقية ودول جنوب شرق آسيا ونحوها . فحكمها جميعا البقاء في ملك أصحابها لا في ملك الدولة .

ثانيـــا : هذا من حيث الاضطراب الواقع في الاستدلال ، أما من حيث الاستدلال بأنه لو لم ينحرف ولاة السوء (١) عن الهـــدف الاشـتراكي العظيم للاسـلام ، لبقيت الأراضي المفتوحـة ملكا للدولة حتى الوقت الحاضـر . . فانه يجاب عنه بما يلـي :

(١) أن ما أجازه الخليفة عبد الملك بن مروان ومن أتى بعده ليس خرقـا في الاسـلام ، ولا فعـل ولاة سوء كما ظن الكاتب ، وانما الخـلاف في جـواز بيع الأرض المفتوحـة كان قائمـا قبل زمن عبد الملـك

---

(١) قد ذكر في دليله أن الانحراف بدأ في زمن عبد الملك بن مروان ثـم ابنيه من بعده الوليد وسليمان . . وكأنه يعرض بهم بأنهم ولاة سـوء وهذا وصف لا يليق أن يوصف به خليفة تابعي ثقة كعبد الملك بن مروان انظر : ابن حجر ، تهذيب التهذيب : ٦ / ٤٢٢ ، ٤٢٣ . ولا كذلـك أبناؤه كالوليـد باني قبة الصخرة ، ومسجد الرسول صلى الله عليـه وسلم ، وجامع دمشق العظيم ، والذي وصلت في عهده الدولة الاسلامية الى أقصـى حدودها . قال ابن كثير في حوادث عام ٩٣هـ من زمـن ولايـة الوليـد : " فكانت سوق الجهاد قائمة في بني أمية ، ليس لهم شغل الا ذلك ، قد علت كلمة الاسلام في مشارق الأرض ومغاربها وبرها وبحرها ، وقد أذلوا الكفر وأهله ، وامتلأت قلوب المشركين من المسلمين رعباً ، لا يتوجـه المسلمون الى قطر من الأقطار الا أخذوه . . . فقتيبـة ابن مسلم يفتح في بلاد الترك ويسبي ويغنم حتى وصل الى تخوم الصين وأرسل الى ملكه يدعوه ، وخاف وأرسـل له هدايا وتحفا وأموالا هديـة ومسلمة بن عبد الملك بن مروان وابن أمير المؤمنين الوليد وأخوه الآخـر يفتحون في بلاد الروم ويجاهدون بعساكر الشام حتى وصلوا الـى القسطنطينيـة ، وبنى بها مسلمة جامعا يعبد الله فيه ، وامتلأت قلـوب الأفرنج منهم رعبا ،
ومحمد بن القاسم ابن أخي الحجاج يجاهد في بلاد الهند ويفتح مدنها في طائفـة من جيش العراق وغيرها ، وموسـى بن نصـير يجاهـد فـي بلاد المغرب ويفتح مدنها وأقاليمها في جيوش الديار المصرية وغيرهـا" البداية والنهايـة : ٩ / ٨٧ ، ٨٨ . فكيف يصح أن يقال عن حاملـي لواء الجهاد هـذا أنهم ولاة سوء ؟ .

وبقى بعده أيضا . فقد روى أبو عبيد أن أغلب الصحابة كان يرى كراهة بيع الأرض الخراجية ، ثم قال :" ومع هذا كله أنه قد سهل فى الدخول فى أرض الخراج أئمة يقتدى بهم ، ولم يشترطوا عنوة ولا صلحا ، منهم من الصحابة - عبد الله بن مسعود ، ومن التابعين محمد بن سيرين ، وعمر بن عبد العزيز[١] ، وكان ذلك رأى سفيان - الثورى فيما يحكى عنه " [٢] .

ثم روى أقوال هؤلاء الأئمة المجيزين وقال :" فأرى العلماء قد اختلفوا فى أرض الخراج قديما وحديثا ، وكلهم إمام ، الا أن أهل الكراهة أكثر ، والحجة فى مذهبهم أبين [٣]" .

فبين بقوله هذا أن الخلاف فى بيع أرض الخراج قديم منذ زمن الصحابة ، وان كان الراجح من أقوالهم هو كراهة البيع .

وممن قال بجواز بيع الأرض الخراجية - ابن أبى ليلى ، وهو مذهب أبى حنيفة ، ورواية أيضا عند أحمد [٤] . فليس فعل هؤلاء - الولاة اذا بدعا فى الدين ، وانما هو أخذ بأحد القولين فى مسألة مجتهد فيها .

(١) أنه أورد هذا الدليل لبيان جواز تحديد الملكية فى الوقت الحاضر وكأنه يريد أن تنزع الملكيات الكبيرة من أيدى أصحابها وتوزع على من لا يملك ، لأن تملكهم لهذه الأرض ناشئ عن خطأ ، والأصل أن تكون هذه الأرض ملكا للدولة لا للأفراد ، هذا هو معنى قوله ، وهو مردود لأمور كثيرة منها :-

أ) ماتقدم من أن بيع الأرض الخراجية ليس خطأ ، وانما هو مذهب كثير من الأئمة من الصحابة والتابعين وفقهاء المذاهب ، ومع

---

(١) اختلف النقل عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - ، فبينما نقل عنه أنه لا يرى صحة البيع . انظر : الشرح الكبير مع المغنى : ١٨/٤ . نجد أبا عبيد ينقل عنه القول بصحة البيع . أنظر الأموال : ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) الأموال : ١٠٧ (٣) المصدر نفسه : ١٠٩

(٤) شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير مع المغنى : ١٧/٤ . ابن رجب الاستخراج لأحكام الخراج : ٧٣ .

أن أبا عبيد ذكر أنه خلاف الراجح الا أنه قد وجد من يقول برجاحة هذا المذهب ،كابن تيمية ـ رحمه الله ـ اذا يقول فى شأن الأرض ـ الخراجية : "وهى تنتقل عن أهلها الى ذريتهم وغير ذريتهم بالارث والوصية والهبة ،وكذلك البيع فى أصح قولى العلماء ،اذ حكمها بيد المشترى كحكمها بيد البائع ،وليس هذا تبعا للوقف الذى لا يباع ولا يوهب ولا يورّث ، كما غلط فى ذلك من منع بيع أرض السواد ، معتقدا أنها كالوقف الذى لا يجوز بيعه ، مع أنه يجوز أن يورث ويوهب ،اذ لا خلاف فى هذا " (١) .

وقد رجح هذا المذهب أيضا ابن القيم فقال : " وعمر لم يقسم بل أقرها على حالها ،وضرب عليها خراجا مستمرا فى رقبتها يكون للمقاتلة ،فهذا معنى وقفها ،ليس معناه الوقف الذى يمنع من نقل الملك فى الرقبة ،بل يجوز بيع هذه الأرض ،كما هو عمل الأمة وقد أجمعوا على أنها تورث ،والوقف لا يورث (٢) .

ب) أنه اذا سلمنا أن القول بصحة البيع مذهب مرجوح ،الا أن هذا لا يعنى بطلان تملك من ملك بموجب هذا المذهب ،وانما تبقى المسألة خلافية مجتهدا فيها ،وقد علم أن حكم الحاكم فى المسائل الخلافية يقطع الخلاف ،كما جاء فى الشرح الكبير عند ذكر خكم بيع الأرض الخراجية :" واذا بيعت هذه الأرض فحكم بصحة البيع حاكم صح ، لأنه مختلف فيه فصح بحكم الحاكم كسائر المختلفات .

وان باع الامام شيئا لمصلحة رآها ،مثل أن يكون فى الأرض ما يحتاج الى عمارته ولا يعمرها الا من يشتريها صح أيضا ،لأنه فعل

---

(١) الفتاوى : ٢٨ / ٥٨٨، ٥٨٩ . وانظر : ٣١/ ٢٠٤- ٢٠٦ من الفتاوى أيضا .

(٢) زاد المعاد : ٣/ ١١٨ .

الامام كحكم الحاكم (١)" .

جـ) أنه لو سلمنا جدلا بأن هـذا البيع فى أصله باطـل ،حتى وان أقره حاكـم مسلم ،فانه لا يصـح القول بصحـة استرداد الأراضى من أيـدى أصحابها فى الوقت الحاضـر ،وذلك لأن ضرر الاسـترداد أشد من ضرر بقاء الأرض فى أيدى أصحابهـا ،فقد ذكـر فى الدليـل أن عمر بن عبـد العزيز -رحمه الله - هـم بنزع هذه الأراضى من أصحابها الجدد ، الا - أنه وجـد من الصعوبة استردادهـا حيث تقسمت هذه الأراضى فى المواريث ومهور النساء ونحو ذلك ،فاذا لم يستطع عمر بن عبد العزيز أن يسـترد الأراضى المبيعـة فى عهـده ،وهى جزء يسير معلوم ،ولم يمض على بيعـها سوى وقت قصـير (لقد تولى الخلافـة فى أواخـر القرن الأول الهجـرى ولا يتجاوز الفرق بين ولايته وولاية عبد الملك بن مروان الثلاثين عاما) . . . فكيف يصح أن يقال بصحـة استردادهـا فى الوقت الحـاضر ،وبعد أن مضى على بعض هـذه البيوع ألف عام وثلثمائة عام ؟ . . وكذلك يقـال عـن الخليفـة المنصـور ،فقـد حاول هـو الآخـر استردادهـا فلم يستطـع وقد تولى الخلافـة فى أواسط القرن الثانى الهجرى .

فاذا أجاز هـؤلاء الأئمـة هذه البيوع ،لصعوبة استردادهـا - وهـم الأحرص منا على مصلحة الشـرع ،والأقـدر منا على استرداد البيوع الحاصلة فى وقتهم - كان الأولى بحكام الوقت الحاضر أجازة هذه البيوع أيضـا لتضاعف السبب المانع واستحالة الاسترداد .

هـذا على فرض القدرة على تمييز الأرض الخراجية من غيرها فى الوقـت الحاضـر ،فهو سبب أتى متأخرا ،ولم يكن موجودا زمن عمر بن عبد العزيز حيث اقتصـرت صعوبة الاسـترداد فى وقته على تقسـم هـذه الأرض فـى المواريث والديون والمغلات ونحو ذلك ، ثم جـد بعـد ذلك سـبب

---

(١) شمس الدين بن قدامة ،الشرح الكبير : ٤ / ١٨ ،وانظر : ابن رجـب الاستخراج لأحكام الخراج : ٨٥ .

آخر هو اختلاط الأرض الخراجية بغيرها من أراضي الصلح والأراضي المحياه ونحو ذلك .

وقد أشار الى ذلك أئمة الفقهاء كالامام النووى ، والسبكى ، وابن حجر المكى ، فقد ذكروا أن كل من وجدت في يده أرض فانه يكفى فى اثبات تملكه لها وضع يده عليها ، ولا يصح لأحد أخذها منه بحجة أنها كانت أرضا خراجية ، وقد نقل ذلك عنهم ابن عابدين عند شرحه لقول صاحب المتن بأن أرض مصر ليست مملوكة للزراع ، وانما صارت لبيت المال ، ولموت المالكين لها شيئا فشيئا . .

قال : " فاذا كانت مملوكة لأهلها فمن أين يقال أنها صارت لبيت المال باحتمال أن أهلها كلهم ماتوا بلا وارث ؟ . . فان هذا الاحتمال لا ينفى الملك الذى كان ثابتا ، وقد سمعت التصريح فى المتن تبعا للهداية ، بأن أرض سواد العراق مملوكة لأهلها ويجوز بيعهم لها ، وتصرفهم فيها ، وكذلك أرض مصر والشام كما سمعته ، وهذا على مذهبنا ظاهر ، وكذا عند من يقول انها وقف على المسلمين ، فقد قال الامام السبكى : أن الواقع فى هذه البلاد الشامية والمصرية أنها فى أيدى المسلمين فلا شك أنها لهم اما وقفا ، وهو الأظهر من جهة عمر - رضى الله عنه - ، واما ملكا وان لم يعرف من انتقل منه الى بيت المال ، فان من بيده شىء لم يعرف من انتقل اليه منه يبقى فى يده ولا يكلف بينه ، .

ثم قال : ومن وجدنا فى يده أو ملكه مكانا منها فيحتمل أنه أحيا أو وصل اليه وصولا صحيحا . . . قال ابن عابدين : قال المحقق ابن حجر المكى فى فتاواه الفقهية بعد نقله كلام السبكى : فهذا صريح فى أنا نحكم لذوى الأملاك والأوقاف ببقاء أيديهم على ماهى عليه ولا يضرنا كون أصل الأرض ملكا لبيت المال ، أووقفا على المسلمين لأن كل أرض نظرنا اليها بخصوصها لم يتحقق فيها أنها من ذلك الوقف ولا الملك ، لاحتمال أنها كانت مواتا وأحييت ، وعلى فرض تحقق أنها من

بيت المال ، فان استمرار اليد عليها والتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم أو النظار فيما تحت أيديهم الأزمان المتطاولة ، قرائن ظاهرة أو قطعية على اليد المفيدة لعدم التعرض لمن هى تحت يده وعدم انتزاعها منه .

قال السبكى : ولو جوزنا الحكم برفع الموجود المحقق ، أى وهو اليد ـ ، بغير بينة بل بمجر أصل مستصحب ، لزم تسليط الظلمة على مافى أيدى الناس ، ثم قال ابن حجر بعد كلام طويل : اذا تقرر ذلك بأن لك واتضح اتضاحا لا يبقى معه ريبة أن الأراضى التى فى أيدى الناس بمصر والشام والمجهول انتقالها اليهم ، تقر فى أيدى أربابها ولا يتعرض لهم فيها بشيء أصلا ، لأن الائمة اذا قالوا فى الكنائس المبنية للكفر انها تبقى ولا يتعرض لها عملا بذلك الاحتمال الضعيف أى كونها كانت فى برية فاتصلت بها عمارة المصر ، فأولى أن يقولوا ببقاء تلك الأراضى بيد من هى تحت أيديهم ، باحتمال أنها كانت مواتا فأحييت أو أنها انتقلت اليهم بوجه صحيح ، وقد أطال ـ رحمه الله تعالى ـ فى ذلك اطالة حسنة ، ردا على من أراد انتزاع أوقاف مصر وأقليمها ، وادخالها فى بيت المال بناء على أنها فتحت عنوة وصارت ـ لبيت المال فلا يصح وقفها .

قال : وسبقه الى ذلك الملك الظاهر بيبرس ، فانه أراد مطالبة ذوى العقارات بمستندات تشهد لهم بالملك والا انتزعها من أيديهم متعللا بما تعلل به ذلك الظالم ، فقام عليه شيخ الاسلام الامام النووى ـ رحمه الله تعالى ـ وأعلمه بأن ذلك غاية الجهل والعناد ، وأنه لا يحل عند أحد من علماء المسلمين بل من فى يده شيء فهو ملكه ، ولا يحل لأحد الاعتراض عليه ، ولا يكلف اثباته ببينة ، ولا زال الامام النووى ـ رحمه الله تعالى ـ يشنع على السلطان ويعظه الى أن كف عن ذلك ، فهذا الحبر الذى اتفقت علماء المذاهب على قبول نقله والاعتراف بتحقيقه وفضله ، نقل اجماع العلماء على عدم المطالبة بمستند عملا باليد الظاهر فيها أنها

وضعـت بحـق " (١) وليس بعد نصوص الفقهاء هذه زيادة لمستزيد فقد بينت أن دعوى الاسترداد هذه ليست حديثة ، وأن انكار هـذه الدعوى وابطالهـا هو مذهب أئمة الفقهاء قديما .

(٤) ومن الأدلة على جواز تحديد الملكية ، ماذكره الدكتور السباعي مـن أن تحديد الملكيـة يدخل تحت مبدأ سد الذرائع (٢) . وكأنه يشير الى أن زيادة الملكيـة عن حد معين ذريعـة الى الفساد فتمنع لذلـك .. ويمكن الاجابة عن هـذا الاسـتدلال بأن يقال هـذا هو موضـع الخلاف ، ونحـن لا نسلم بأن اعطـاء الفرد حق التوسع في التمـلك ذريعـة الى الفسـاد ، بل يمكن أن ينعكس هـذا الاستدلال ، ويقـال ان السماح للأفـراد بالتوسـع في التملك ذريعـة الى الصلاح فيبـاح لذلك ، وذلك أن السماح للأفـراد المجدين يجني ثمار تعبهم وجدهـم كاملة من غير تحجيـر أو اغتصـاب ، سيكون حافـزا لهم ولغيرهـم لمواصـلة العمل وعمارة الأرض ، وبالتالي تحقيق مصلحة الفرد والجماعـة معـا .

(٥) ومن أدلتهـم على جواز تحديد الملكيـة قولهـم ان المصلحـة تقتضى تحديد الملكيـة (٣) . وهـذا الدليـل لا يسلم لهم به أيضـا ، ويصح أن يقال فيـه ماقيـل في دليـل المصلحـة في اباحـة التأميم ، وأن تحديد الملكيـة ليس مصلحـة شرعيـة معتبرة ، لمناقضته لمقاصد الشرع ومخالفتـه لأصولـه (٤) .

---

(١) حاشية ابن عابدين : ١٨٠/٤ ، ١٨١ .
(٢) اشتراكية الاسـلام : ١٠٧ .
(٣) السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٧ ، علي الخفيف ، بحث الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١/ ٤٢ ، ٤٣ . د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضي في الاسلام : ٣٤٠ ومابعدها . الشيخ محمد الغزالي ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩
(٤) انظر ماتقدم ذكره عن دليل المصلحة في اباحة التأميم ص ٦٤١ . وسيأتي ذكر الأدلة الدالة على مناقضة التحديد لأصول الشرع وأدلته ، عند ذكر أدلة المانعيـن .

(٦) واستدلوا أيضـــا بأن الحاكم يجوز له أن يحدد ربح المحتكر ،عند ما يتحكم في الأسعار ،ويلحق الضرر بالمجتمع ،قالوا : " وتحديد ملـك الانسان للمال ،كتحديد ربحه للمال ،فاذا جاز هذا جاز ذاك " (١) .

وقد أجيب عن هذا الاستدلال ،بأن تحديد ربح المحتكر ،أو بمعنى أصـح النهى عن الاحتكار واجبار المحتكر على البيع كما يبيع الناس(٢) ، هذا كله ليس كتحديد التملك في الحكم . فان الشرع أتى بالنهـى عـن الاحتكار وتأثيم فاعله ،ولم يأت بالنهى عن تملك النقود أو العـــروض الا قـدرا معينا منهـا . (٣)

(٧) وأخيرا فقد استدلوا بأن زيادة التملك عن حد معين أمر مباح في الشرع واذا منع ولى الأمر هذه الزيادة كانت طاعته واجبة ، لأن من حق ولـــى الأمـر أن يقيـد المباح ،فيأمر به أو ينهـى عنه .
قال الدكتور السباعي :" ويؤيـده أن ملك الانسان لقدر معين مـــن الأرض مباح ،فاذا رأى الامام أنه لا يصـح تملك أكثر من ذلك ،كان مـــن الواجب طاعته ، لأن ذلك حق من حقوقـــه في السياسة الشرعية .
وقد نص فقهاء المالكية على أن للامام أن يمنع أو يحـد من زراعة العنـــب في قريـــة اعتاد أهلهـا أن يزرعـوا العنب ليتخذوا منه عصيرا للخمـــر وذلك من قبيـــل الاستصـلاح ، وقد حـــد عمر من حريـــة كبار الصحابـة في الانتقـال من المدينة الى غيرهـا من الأمصـار ،مع أن الانتقـــال حـــق طبيعـــى للانســان ،فما الفرق بين (الحد) من حرية الانتقال و (الحد) من الربح (٤) و (الحد) من حرية الزراعة وبين (الحد) من التملك ؟ . . " (٥)

---

(١) د . مصطفى السباعي ،اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .
(٢) انظر مبحث الاحتكار ص (٤٥٨)
(٣) محمد الحامد ،نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ١٠٠
(٤) يشير الى الحد من ربح المحتكر وتقدم .
(٥) اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

وفى هـذا يقول الشيخ على الخفيف أيضـا : " وقد بينا أن زيـادة الملكية من المباحات قبل الاسلام وبعده ، ولم يرد فيها نص يجعل الحـد منهـا خلافـا عنه ، وفى مثـل هـذا يرى الفقهاء أن لولى الأمـر أن ينهـى هذه الاباحـة بحظـر يصـدر منه لمصلحة تقتضيه فيصـبح ما تجـاوزه أمرا محظورا ، فان طاعـة ولى الأمر واجبة لقـوله : (يا أيها الذين آمنوا أطيعـوا الله وأطيعـوا الرسول وأولى الأمـر منكم) (١) ومن نتائج نفاذ أمر هـذا عدم ثبوت ملكيـة المستزيد لمـا زاده عن الحـد المرسـوم . . . . وقد اشترط العلماء لذلك أن يكـون من يصـدر منه ذلك من الأمراء والولاة مجتهـدا أو قد رجـع فيه الـى رأى مجتهـد ، حتى يكون أمره هـذا مستندا الى دليل شرعي . . .أما اذا لم يكن مجتهـدا ، ولم يرجع فى أمره الى رأى مجتهـد فان طاعتـه حينئـذ تجب باعتبـار أمره أمرا يقوم عليه النظـام ، وتضطرب بمخالفتـه الأحـوال ويعـرض مخالفـة للعقـاب " (٢)

وقد ذكـر لذلك عـدة أمثلة من أعمال الخلفاء الراشدين تدل على صحـة المنع من المباح وهـى :-

أ) أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - منع الناس من أكل اللحوم يومين متتاليين فى الأسبوع ، لقلة اللحـم فى المدينـة ، وكان هـذا منه فـى أمـر مباح .

ب) كما منع عمر - رضى الله عنه - أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من التزوج بالكتابيات ، مع اباحة التزوج بهن بنص الكتاب ، وذلك خشيـة الاعراض عن الزواج بالمسلمات .

جـ) حمـل عثمان - رضى الله عنه - الناس على قراءة المصحف بحـرف

---

(١) النساء : ٥٩ .
(٢) بحث الملكيـة الفرديـة وتحديدهـا فى الاسلام ، ضمن التوجيه التشريعى فى الاسـلام : ١ / ٤٢ .

واحد ، لما رأى اختلاف الناس فى قراءته ، وقد كان مباحا لهم أن يقرأوه على سبعة أحرف .

ويمكن أن يقال فى الاجابة عن هذا الدليل أنه لا دلالة فيه على جواز فرض الدولة حدا أعلى للملكية لا تتجاوزه ، وذلك لما يلى :-

(١) أن تحديد الملكية لا يقتصر على كونه نهيا عن أمر مباح فقط ، بل يدخل فيه ماليس من قبيل النهى عن المباح ، وذلك نحو نزع الملكية الثابتة شرعا قبل صدور هذا النهى ، والتى تزيد عن الحد المقرر فان نزع الزيادة ليس من قبيل النهى عن المباح ، ولكنه استيلاء على حق شرعى ، ولا يستقيم تحديد الملكية مالم يتم هذا النزع ، بل لا يقتصر الأمر على ماهو مملوك قبل صدور النهى وتحديد التملك اذ يمكن أن يشمل حالات أخرى كثيرة بعد التحديد ، وذلك نحو الميراث أو الدية مثلا ، فاذا صادرت الدولة المقدار الزائد عن الحد المقرر للتملك ، لم تكن هذه المصادرة من قبيل النهى عن المباح فان الارث أو الدية أو الوصية مثلا حقوق شرعية ثابتة ، وليست من قبيل المباحات التى يمكن تقييدها ، وبالتالى يتعذر الاستدلال بهذا الدليل على جواز التحديد للملكية الفردية .

(٢) اننا لو سلمنا أن تحديد الملكية ماهو الا نهى عن أمر مباح فقط ، فانه يمكن القول أن تقييد ولى الأمر للأمر المباح ، بالأمر به أو النهى عنه ، ليس أمرا مسلما . فقد تقدم أن الراجح أن ولى الأمر لا يملك الحق فى منع الناس من تصرفاتهم ومعاملاتهم الخاصة ، مادامو يتصرفون فى حدود ما أباح الشرع لهم (١) .

---

(١) انظر تفصيل هذا القول مع ذكر أدلته فى مبحث حق ولى الأمر ، فى الأمر بالمباح أو النهى عنه . ص (١٠١)

وعليـه فيصـح أن يقال هنـا . . انه ليس من حق ولى الأمر أن يمنـع الناس من زيادة التملك عن حـد معين .

(٣) فاذا سلمنا - جـدلا - القول بصحـة أن يتدخل ولى الأمر فـي المباح فيأمر به أو ينهـى عنه ، فان هـذا لا يصـح شرعا - باتفـاق المجيزين له - الا اذا اقتضته مصلحة شرعيـة - والمصلحة فى تحديد الملكيـة ليست مسلمة ، بل هـى محـز الخلاف وموضع النقاش ، ويمكن أن يقال ان المصلحة فى الاطـلاق لا فى التحديد ، أمـا ما ذكـره الشيخ الخفيف من وجوب طاعة الامام حتى وان لم يكن مجتهـدا ولم يرجـع الى رأى مجتهـد باعتبار أمره أمرا يقوم عليه النظـام ، - وتضطـرب بمخالفتـه الأحوال ، ويعـرض مخالفـه للعقـاب . . فهـذا القول خارج عن محـل النقاش ، اذ ليس النقاش هنـا فى حكم طاعـة ولى الأمـر فى أمره ونهيـه خوف الاضطراب والفتنـة ، وانما النقـاش فى حكـم اقـدام ولى الأمـر ابتداء على أمر أو نهى مـا ، هل يبـاح شـرعا أو لا يباح ؟ . .

(٤) أما بالنسـبة للأمثلة التى ذكروهـا لبيان جواز منع المباح فى الشـرع فانهـا هى الأخرى أمثلة تختلف عن حكـم تحديد الملكيـة وبيـان ذلك -:

أ) بالنسبة للمنع من زراعة العنب لمن اعتاد أن يتخذ منه خمرا . . . فان هـذا الحكم يختلف عن حكم تحديد الملكيـة ، فان ما كان وسيلة الى المحـرم فى العـادة يأخـذ حكمـه ويحـرم كما فى المثال السابق ، فهـذا ليس نهيا عن مباح وانما هو نهـى عن محرم ، وهو بخـلاف زيادة التملك عن حـد معين ، فانه ليس فى العـادة وسيلة الى ما هـو محـرم شرعـا ، وبالتـالى لا يمتنع . ومثله القول لو أن قوما يزرعـون العنب دون أن تكون عادتهـم اتخاذه خمرا ، وانما يحتمل وقوع مثـل

ذلك منهم ، فانه لا يصح منعهم من زراعته حينئذ لأجل هذا الاحتمال النادر غير المعتاد .

ب) أما منع عمر رضى الله عنه ـ كبار الصحابة من الانتقال من المدينة فقد أجيب عنه بأنه ان ثبت هذا المنع وصح فانه كان لمصلحة راجحة وهى الابقاء على وحدة الأمة ، لئلا تتفرق شيعا وأحزابا . . . .
وأيضا فقد كان هذا لمصلحة الشورى ، فقد أبقى عمر أولى العلم والفضل ليستشيرهم فى الأمور والحوادث النازلة ، وهذا بخلاف تحديد الملكية فليس فيه مصلحة راجحة (١) . كما أن هذا المنع لم يستمر فقد رأينا الصحابة وغيرهم يسافرون وينتقلون فى الأمصار ، فى زمن الخلافة الراشدة وبعدها من غير نكير .

جـ) وبالنسبة لمنع عمر ـ رضى الله عنه ـ الناس من أكل اللحم يومين متتالين فى الأسبوع . . فهذا الخبر يمكن التشكيك فى صحته . فقد روى ابن الجوزى عن ابن عمر قال : " كان عمر يأتى مجزرة الزبير بن العوام ـ رحمه الله ـ بالبقيع ، ولم يكن بالمدينة مجزرة غيرها ، فيأتى معه بالدرة فاذا رأى رجلا اشترى ، لحما يومين متتالين ضربه بالدرة ، وقال : الا طويت بطنك يومين " (٢)

فمما يؤيد الشك فى ثبوت هذا النقل عن عمر ـ رضى الله عنه ـ أنه لم ينقل عنه بسند يعتمد عليه ، ثم أن الخبر أثبت أن هذا الحكم كان فى المدينة فقط . ولم يرد مايدل على تعميمه فى كافة الأمصار ، وليس فى المدينة ما يدل على خصوصها بمثل هذا النهى ، فما الذى جعلها تختص به دون مكة مثلا ؟ . . وأيضا فان عمر ـ رضى الله عنه ـ لم يوكل أمر هذا النهى لأحد غيره كما هو ظاهر الخبر ، وانما كان يأتى بنفسه الى المجزرة ، ولا يتصور أن عمر ـ رضى الله عنه ـ كان يأتى كل يوم حتى

---

(١) محمد الحامد نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ١٠١ .
(٢) مناقب عمر بن الخطاب : ٧٩ .

يستطيع المراقبة ومعرفة المخالفين ، فان حاجات الخلافة ومطالبها لا تبقى من وقته كفاية لزيارة المجزرة كل يوم والمراقبة التامة . وأيضا ليس في الخبر أنه منع الجزارين أن يبيعوا لأحد يومين متتالين ، ولو صح الخبر لكان منع البيع أولى من منع الشراء ومراقبة المشترين كل يوم . بل ليس في الخبر المنع من الشراء أو مصادرة الكمية المشتراه ونحو ذلك ، وانما الذى في الخبر :" فاذا رأى رجلا اشترى لحما يومين متتابعين ضربه بالدرة . ." . فلو صح الخبر لكان المنع من الشراء أولى من ترك الناس يشترون ثم يضربون ! وأيضا فان المنع من الشراء يومين متتالين ليس بذى فائدة ان لم يصحبه تحديد الكم ، وليس في الخبر تحديد الكم المسموح شرائه ، وبالتالى يمكن أن يشترى أحدهم ما يكفى ليومه وغده ، مما يفسد فائدة هذا المنع .

وأيضا فان التحديد ورد في شأن اللحم فقط ، وليس هناك ما يدل على اختصاصه ، فان قيل كان هذا في وقت المجاعة وشدة الحاجة . فقد كان الأولى أن يعم التحديد كافة القوت ، كالحبوب مثلا ، بل الحبوب أولى بالتحديد من اللحم .

وأخيرا فانه يمكن معارضة هذا المنع بما رواه ابن الجوزى نفسه ، عن عتبة بن فرقد السلمى قال :" قدمت على عمر - رضوان الله عليه - ، وكان ينحر جزورا كل يوم ، أطيبها للمسلمين وأمهات المؤمنين ، ويأمر بالعنق والعلباء ، فيأكله هو وأهله . ." (١) فكيف يتناقض فعل عمر مع قوله ؟

لكن لو سلمنا بصحة هذا النقل وأنه كان في وقت شدة الحاجة والمجاعة ، كعام الرمادة مثلا ، فان الخبر يحمل على أنه كان على سبيل الارشاد لما هو الأولى ، من التقليل من استهلاك اللحم نظرا لشدة الحاجة اليه وقلة المعروض منه ، لا على سبيل النهى العام ، بدليل أن الشراء كان يتم كما تقدم وهذا كله بخلاف تحديد الملكية ، فهو حكم عام لم تكن هناك حاجة ماسة اليه .

---

(١) مناقب عمر بن الخطاب : ١٤٧ ، ١

د) أما بالنسبة لمنع عمر - رضي الله عنه - الصحابة من التزوج بالكتابيات فيمكن أن يجاب عنه بأمريـــن :-

الأول : أن التوسع في الملكيـة يختلف عن التزوج بالكتابيات . فانه وان كان الاتفاق حاصـل بين أهل العلم على صحة تزوج حرائر أهل الكتـاب الا أن الأولى كما ذكر الفقهاء هو ترك التزوج بهن ، وذلك حتى لا يتم الاعراض عن المسلمات ، أو خشية أن يفتن الزوج أو الأبناء عن دينهم ونحـو ذلك . (١)

بل قد وردت روايات عن ابن عمر - رضي الله عنهما - تفيد أن الـــزواج بالكتابيات ليس مباحـا ، وانما هو مكروه أو محرم ، فقد روى الجصاص بسـند ه عن نافع عن ابن عمر : " أنه كان لا يرى بأسا بطعام أهل الكتاب ، وكره نكاح نسائهم " (٢) . وفي رواية :" أنه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال : ان الله حرم المشركات على المسلمين (٣) ، قال : فـــلا أعلم من الشرك شيئا أكبر - أو قال أعظم - مَن أن تقول ربها عيسى ، أو عبد من عبيد الله " (٤) ، وهـذا كله بخلاف التوسع في التملك ، فانه ليـس خلاف الأولى في الشرع ، بل هو أمر لا خلاف في اباحته مطلقـا ، بل يمكن أن يقـال انه أقرب الى الندب ، من حيث أن المسلم مطالب بالعمل والجد والكسـب ومواصـلة تنمية ماله ، وترك تضييعه أو اهماله وتعطيله .. الخ

---

(١) ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير : ٧/ ٥٠٠، ٥٠١ .
(٢) أحكام القرآن : ١/ ٣٣٢ .
(٣) يشير الى قوله تعالى من سورة البقرة : ٢٢١ (ولا تنكحوا المشركات حتـى يؤمـن ....) الآيـة . الا أن الفقهاء ذكروا أن هذه الآيـــة مخصصـة أو منسوخـة بالآيـة : (والمحصنات من الذين أوتوا الكتـاب من قبلكم ......) الآيـة . المائـدة : ٥ .
(٤) الجصـاص ، أحكام القـرآن : ١/ ٣٣٢ .
وانظر : القرطبـي ، الجامع لأحكام القرآن : ٣/ ٦٨ .

الثـانـي : أن نهـي عمر -رضي الله عنه - عن التزوج بالكتابيات لم يكن على سبيل الالزام ، وانما كان من قبيل الارشاد لما هو الأولى . فقد روى أن حذيفـة بن اليمان تزوج يهوديـة ، فكتب اليه عمر : " أن خـلّ سبيلها ، فكتب اليه حذيفـة : أحرام هي ؟ فكتب اليه عمر : لا ولكن أخاف أن تواقعـوا المومسات منهن (١) " فذكر عمر أنها ليست بحـرام وبين علة النهـي التي يمكن التثبت منها وتجنبها .

وفي المغني بعد أن ذكر أن الأولى ترك التزوج من الكتابيات قال : " لأن عمر قال للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب : طلقوهـن . فطلقوهـن الا حذيفـة ، فقال له عمر : طلقها . قال : تشهد أنها حرام ؟ قال : هي خمرة ، طلقها . قال : تشهد أنها حرام ؟ قال : هي خمرة . قال : قد علمت أنها خمرة ، ولكنها لي حلال فلما كان بعـد طلقها ، فقيل له : ألا طلقتها حين أمرك عمر ؟ قال : كرهت أن يرى الناس اني ركبت أمرا لا ينبغي لي " (٢) فتبيـن مـن هـذا أن حذيفـة لم يطلق حين أمره عمر (ولي الأمر) ، محتجا فـي ذلك بالاباحة الشرعية التي ليس من حق ولي الأمر ابطالها (ولكنها لي حلال) ، وعمر -رضي الله عنه - لم يجبره على الطلاق حين امتنع ، بالرغم من اتفاقهـم على أن هـذه الاباحة خلاف الأولى ، مما يدل علـى أن هـذا النهـي لم يكن ملزما . وعليه ففي شأن تحديد التملك لا يكون الأمـر به لازمـا ، بل عدم لزومه أولى لما تقدم .

هـ) أما قولهم ان عثمان -رضي الله عنه - حمل الناس على قراءة المصحف على حرف واحـد ، بدل سبعة أحرف مباحة . . فانه يجاب عنه بأن عثمان -رضي الله عنه - لم ينه عن أمر مباح هنا ، وانما نهى عن الاختـلاف الشديد الذي حصـل في قراءة القرآن ، وهـو مصدر التشريع الأول وهذا

---

(١) الجصاص ، أحكام القرآن : ١ / ٣٣٣ .
(٢) ابن قدامة ، المغني : ٧ / ٥٠١ .

الاختلاف لم يكن مباحا ، بل هو أمر محظور ، فكان لابد من النهى عنه والزام الناس بالقراءة الصحيحة ، فعن علي - رضي الله عنه - قال : " لا تقولوا فى عثمان الا خيرا ، فوالله ما فعل الذى فعل فى المصاحف الا عن ملأ منا ، قال : ما تقولون فى هذه القراءة ؟ فقد بلغنى أن بعضهم يقول : ان قراءتى خير من قراءتك ، وهذا يكاد يكون كفرا قلنا فما ترى ؟ قال : أرى أن يجمع الناس على مصحف واحد ، فلا تكون فرقة ولا اختلاف ، قلنا : نعم مارأيت " (١) فبين عثمان - رضي الله عنه - أن هذا الخلاف قرب من درجة الكفر ، مما يوجب منعه . وأيضا فان عثمان - رضي الله عنه - لم ينه الناس عن القراءات الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانما نهاهم عن الاختلاف الموصل الى الكفر ، بدليل أن هذه القراءات مازالت تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى زمن عثمان ومن بعده ، ويقرأ بها فى صورة القراءات السبع المشهورة وغيرها ، وقد نقل السيوطى عن الباقلانى قوله : " لم يقصد عثمان قصد أبى بكر فى جمع نفس القرآن بين لوحين ، وانما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبى صلى الله عليه وسلم والغاء ماليس كذلك ، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ، ولا تأويل أثبت مع تنزيل ، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه ، خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتى بعد " (٢)

---

(١) السيوطى ، الاتقان فى علوم القرآن : ١ / ١٧٠ ، ١٧١ . وقال : أخرجه ابن أبى داود بسند صحيح .

(٢) المصدر نفسه : ١ / ١٧١ .

ثانيـــا : أدلة القائلين بعدم جواز تحديد الملكيـــة :-

أورد هؤلاء عـدة أدلة لبيان عدم جـواز تحديد الملكيـة منها :-

(١) ان تحديد الملكية مخالف للأحكام الشرعية ، وذلك أن التحديد يشتمل على شقين : الأول منع الفرد من التملك الا بقدر معين ، وهذا تحجير ما أنزل الله به من سلطان ، بل قد أنكر القرآن على المشركين ماهو أخف منه ، قال تعالى (وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم ، وأنعام حرمت ظهورها ، وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتـراء عليـه . . . .) (١) الآيـة . والشق الثانى هو مصادرة المال الزائـد عن المقدار المحدد للتملك ، وهذا غصب يحرمه القرآن وينهى عنه ، قـال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل . .) (٢) . الآيـة .

(٢) أن تحديد الملكيـة مناقض للآيات المحكمة التى أثبتت أن الله يرزق من يشـاء بغير تحديد المقدار ، قال تعالى : (والله يرزق من يشاء بغيـر حسـاب) (٣) وقوله تعالى : (ليجزيهم الله أحسن ماعملوا ويزيدهم من فضـله ، والله يرزق من يشاء بغير حساب) (٤) .

(٣) أن تحديد الملكية مخالف لحكم التفضيل فى الرزق ، الذى سنه اللـه بين عباده ، قال تعالى : (والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق . .)(٥)

---

(١) الأنعام : ١٣٨ .
(٢) النساء : ٢٩ . وقد أورد هذا الدليل الشيخ عبد الله كنون فى بحـث الملكية الفردية فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسـلام : ١/١١١ .
(٣) البقـرة : ٢١٢ .
(٤) النور : ١٣٧ . وأورد هذا الدليل . عبد العزيز البدرى فى حكم الاسلام فى الاشتراكية : ٧٣ .
(٥) النحـل : ٧١ .

الآيــة ، وقال تعالى : (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض . .) (١) الآيــــة .

(٤) كما أن تحديد الملكيــة مخالف للحكمة التى من أجلها جعل اللـــه التفاوت فى الرزق ، وفضل بعض الناس على بعض والتى منها امتحانهــم فيما آتاهم ، لينظر أيشكرون أم يكفرون ، قال تعالى : (هو الــــــذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم) (٢)

(٥) وقد نهى الله سبحانه وتعالى عباده عن معارضتة سبحانه فى حكــم التفضيــل فى الرزق وحكمته ، بل نهى عما هو أدنى من ذلك ، وهو تمنــى زوال هذا الفضــل ، قال تعالى : (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكــم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ، واسألوا الله من فضــله ، ان الله كان بكل شىء عليما) (٣) فأرشدهم سبحانــه الى الطريق الصحيح وهو سؤال الله من فضله ، مع سلوك أسباب الــرزق من العمل والجهــد والسعى فى طلب الكسب ، وليس تمنى مافى يـــــد الآخرين . (٤)

(٦) وقد أنكر الله سبحانه وتعالى على عباده التدخل فى تقسيم الرزق فــى الحياة الدنيــا ، لما فى ذلك من اعتراض على حكمته ، قال تعالى (٥) : (أهم يقسمون رحمة ربك ؟) فهذا انكار على العباد أن يكون أمــــر التقسيم اليهم ، سواء أكانوا حكومات أم أفرادا . (نحن قسمنا بينهــم

---

(١) الاسراء : ٢١ وأورد هذا الدليل عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام فـــى الاشتراكيــة : ٧٣، ٧٤ .
(٢) الأنعام : ١٦٥ .
(٣) النساء : ٣٢ .
(٤) انظر : الشيخ حسنين مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام مطبوع ضمن مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة عدد شوال سنة ١٣٩٤ ص ٦٧ .
(٥) الزخرف : ٣٢ .

معيشتهم في الحياة الدنيا) فجعل أمر تقسيم الرزق في الحياة الدنيا اليه سبحانه وحده ، دون من عداه (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) فكان من شأن قسمته سبحانه أن جعل التفاوت في الرزق أحد أركانها (ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) فهذه احدى حكم التفاوت العظيمة فان الانسان لا يستطيع أن يقضي جميع حاجاته بنفسه ، كما أن الحياة لا يمكن أن تستمر ، والأرض لا يمكن أن تعمر ، مالم يتم هذا التعاون وتسخير كل فرد لخدمة الآخرين ، (ورحمة ربك خير مما يجمعون) فليس التفاوت في الرزق دليلا على التفاوت عند الله ، وانما على كل انسان أن يجتهد ليكسب ثواب الله ورحمته وجنته .

(٧) ويمكن أن يقال ان تحديد الملكية لا يصح لأنه لابد وأن يتعارض مع أحكام الشرع الثابتة ، وذلك في نحو الميراث مثلا ، فاذا حددت الملكية الزراعية بمائة فدان مثلا للفرد الواحد ، ثم توفي شخص وترك مائة فدان ووارثا واحدا ، وكان الوارث يملك الحد الأعلى أو نحو ذلك ، فان الشرع يقضي بانتقال الملك الى الوارث ، فاذا تم النقل خرق النظام ، وان منع الوارث من نصيبه نقضت أحكام الشرع ، فكان لا بد من القول بفساد هذا النظام . ويمكن أن يقال نحو هذا في الدية الشرعية مثلا ، أو الوصايا أو الوقف ، أو البيوع الشرعية ونحو ذلك .

(٨) وأخيرا فانه الى جانب مخالفة حكم التحديد للأحكام الشرعية ، فهو أيضا مناقض للفطرة البشرية من حيث أنه يحد من نشاط الفرد ويعطل جهوده ويقتل مواهبه وطموحاته ، مما يؤدى الى خفض جهده وانتاجه ، وتوقفه عند حد معين لا يتجاوزه ، اذا علم أن مضاعفة نشاطه وانتاجه لن تضيف اليه فائدة شخصية ، وبالتالي تعود الخسارة الحقيقية على المجتمع بأسره بسبب تعطيل هذا النظام لكفاءة المجدين النشطين . (١)

(١) عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام في الاشتراكية : ٧٢ .

الترجيـــــــــح :

انه مما هو معلوم أن تحديد الملـك بحد معين حكم جـد على البحث الشرعى ، ولم يكن معهودا فيما سبق ، وبالتالى فان المجيزين لهذا الحكم لابـد وأن يستدلوا على هـذه الاجازة بأدلة ثابتة من الشرع ، الا أن الذى تبين من خـلال مناقشـة الأدلة التى أوردوهـا ، أن هذه الأدلة لا ترقى لدرجـة اثبات هذا الحكم ، أما أدلة المانعين فيكفى أنها تتسق مـع الفكر الاسلامى والتطبيـق العملى لشريعـة الاسلام منذ ابتداء نـزول الوحـى حتى وقتنا الحاضـر .

ومن ثـم فان الأولى أن يقال ان الراجح هو القول بعدم جواز تحديـد الملكيـة ، لما أن فكرة التحديد هذه لم ينزل بها القرآن ، ولا أتت بهـا سـنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا عمل بهاء الخلفاء الراشدون ، ولا من أتى بعدهم من ولاة المسلمين ، ولم تكن موضع اجتهاد المجتهدين فـى عصـور الاسلام المختلفـة . وانما أصبحت موضع اجتهاد فى الوقت الحاضر بعد أن نادت بها المذاهب الجماعية خارج بلاد المسلمين ، ثـم نقلهـا عنهم المسلمون ، دون النظر لمخالفتها لمبادىء الاسلام وأصوله ، ودون أن تكون هناك حاجـة حقيقيـة اليها فى بلاد المسلمين .

وقـد ظهـر عند بيان حقيقـة نظام التحديد ارتباطه بنظام التأميـم وأنه لا يمكن تطبيقـه مالم يصحبه التأميم ، وقد سبق بيان فساد نظام التأميم ومخالفتـه لأحكام الشرع ، وبالتالى فـان نظام التحديد يبطـل هو الآخر .

والحقيقـة أن المسلمين ليسوا بحاجة الى استيراد مبادىء ونظم اصلاح من الشرق أو الغرب ، وانما هم بحاجة الى تطبيق كامل لشريعة الاسـلام فى كافـة جوانب الحيـاة ، والى التزام وتمسك كامل بأحكامها من كافـة المسلمين ، فاذا ماتم ذلك وجد المسلمون أنفسهم فى مجتمع لايحتاج الـى كل هـذه المبادىء والنظم الغريبة على شريعتهم .

وتطبيق الشريعة الاسلامية يعنى فى مجال الملكية الفردية عدة أمور ، لو تمت لزالت كل الأسباب الداعية الى تحديد الملكية أو نحوها من الشرائع الغربية ، فمن هذه الأمور : -

(١) تطبيق نظام الزكاة الشرعى ، والذى يعنى اقتطاع نسبة من أموال الأغنياء قد تصل الى حدود ١٠ ٪ من بعض أنواع الدخل لصالح الفقراء ، وكذلك تطبيق نظام النفقات الواجبة عدا الزكاة كنفقات الأقارب المحتاجين ونحو ذلك ، وكذا الحث على الصدقات المستحبة التى دعا اليها الاسلام ، مما سيؤدى الى القضاء على أغلب مشاكل الفقر فى البلدان الاسلامية أو التخفيف من وطأتها ، وهو السبب الذى يتذرع به المجيزون لأنظمة التحديد أو التأميم ونحوها .

(٢) تطبيق نظام الاسلام فى مجال المعاملات وطرق الكسب ، ومنع الطرق المحرمة كالربا أو الرشوة أو الغش أو الاحتكار ونحو ذلك من أنواع الظلم فى المعملات مما سيؤدى الى منع قيام الملكيات الظالمة ، ومنع التوسع فى الملكيات بالطرق غير الشرعية .

(٣) تطبيق نظام الارث الشرعى ، والذى يعنى تقسيم الملكية بين الورثة بحسب الأنصبة الشرعية ، مما يساعد كثيرا على تفتيت الثروة المنحصرة فى شخص واحد بين عدد كبير من الورثة .

(٤) وأخيرا فان التشريع الاسلامى يحرص على ترك الأفراد احرارا فى تصرفاتهم الشرعية فتمنع كل القيود غير الشرعية ، حتى يتمكن كل فرد من العمل والاجتهاد وزيادة كسبه بحسب نشاطه وجده ، دون تحجير أو تسلط واغتصاب لثمرة جهده من الآخرين ، مما سيؤدى فى النهاية - وفى ظل النظام الاسلامى - الى تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع معا . وسوف تترك الفرص كاملة لكل أفراد المجتمع الراغبين فى مواصلة الجهد والنشاط وسوف يتمكن كل فرد من التملك بحسب قدرته ونشاطه ، فليس التملك مقصورا

على فئة معينة ، ولا الفقر كذلك .

فاذا ماتم تطبيق الشريعة الاسلامية فى المجالات المختلفة ، وتبم الأخذ بهذه المبادىء ونحوها فى مجال الملكية الفردية ، فانه لا بد وأن يحيا المسلمون فى أمن واستقرار ، بحسب وعد الله لهم ، قال تعالى : (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ، يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) (١) . ولن يكون المسلمون بعد هذا بحاجة الى الأخذ بأى مبدأ غير شرعى ، لتحقيق مصلحة غفل عنها التشريع الاسلامى .

الا أن تطبيق الشريعة الاسلامية لا يعنى القضاء نهائيا على الفقر فى المجتمع الاسلامى ولا يعنى كذلك القضاء على التفاوت فى الدخول أو المنع من التوسع فى التملك والقضاء على الملكيات الكبيرة اذا نشأت عن طريق شرعى . بل أن التشريع الاسلامى لا يمنع من وجود فقراء وأغنياء ووجود ملكيات واسعة داخل المجتمع الاسلامى ، ويمكن اثبات هذه الفكرة بعدة أدلة شرعية منها :-

(١) الآيات المتقدمة الدالة على أن الله يرزق من يشاء بغير حساب ، وأن الله فضل بعض الناس على بعض فى الرزق ، ونحوها من الآيات الدالة على أن الله اختار لعباده التفاوت والتفضيل فى الرزق ، وأنه لم يختر لهم المساواة لمصلحة رآها سبحانه وتعالى .

(٢) وقد وردت عدة أحاديث تفيد أن التوسع فى التملك ليس مناقضا لمبادىء الشرع ولا مخالفا لنصوصه ، ففى الصحيح عن أم سليم - رضى الله عنها -

---

(١) النور : ٥٥ .

أنها قالت :" يارسول الله ،أنس خادمك ،أدع الله له ،قال : اللهم أكثر ماله وولده ،وبارك له فيما أعطيته " (١) وفي رواية أخرى عن أنس : " فما ترك خير آخرة ولا دنيا الا دعا لي به : اللهم أرزقه مالا وولدا وبارك له ، فاني لمن أكثر الأنصار مالا . . . ." الحديث . (٢) وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم :" لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ،ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها " (٣) فصحح أن يتمنى الفرد أن يكون له مثل مالغيره ،من أجل أن ينفقه في وجوه الحق ،من غير أن يتمنى زوال هذه النعمة عن الغير .

(٣) وقد تملك عدد كبير من الصحابة وكثرت أموالهم ،ولم يعتبروا ذلك حرجا ينهى عنه الشرع ، فكان أبو بكر -رضي الله عنه - موسعا له في رزقه ، وكذلك كان عثمان بن عفان -رضي الله عنه -حتى أنه جهز جيش العسرة ومن أثرياء الصحابة طلحة بن عبيد الله ،وعبد الرحمن بن عوف والزبير ابن العوام - رضي الله عنهم - ،قال ابن سعد عن ثروة عبد الرحمن ابن عوف :" ترك ألف بعير ،وثلاثة آلاف شاة بالبقيع ومائة فرس ترعى بالبقيع . . . وترك ذهبا قطع بالفؤوس ،حتى مجلت أيدي الرجال (ظهر فيها مايشبه البثر) وترك أربع نسوة ،فأخرجت امرأة من ثمنها بثمانين ألفا . . . وفي رواية : أصاب تماضر بنت الأصبغ ربع الثمن فأخرجت بمائة ألف ،وهي أحدى الأربع " (٤) وفي الصحيح أن الزبير ابن العوام أوصى بثلث ماله وقضاء الدين الذي عليه ثم قسمت التركة بين الورثة :" وكان للزبير أربع نسوة ،ورفع الثلث (لأنه كان قد أوصى به) فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف " (٥) . وهذا يعني أن -

---

(١) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ١١ / ١٨٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٤ / ٢٢٨ . (٣) المصدر نفسه : ٣ / ٢٧٦ .
(٤) ابن سعد ،الطبقات الكبرى : ٣ / ١٣٦ . وانظر : ابن الأثير ،أسد الغابة في معرفة الصحابة : ٣ / ٤٨٥ ،ابن نعيم ،حلية الأولياء : ١ / ٩٨ ومابعدها .
(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٦ / ٢٢٨ .

التركة كما أشار ابن حجر تزيد عن الخمسين مليونا (١) ، وهو مبلغ غير يسير في ذلك الوقت .

(٤) وقد وجد الى جنب هؤلاء الأثرياء كثير من الفقراء في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده ، ولم يكن وجودهم داعيا للأخذ من أموال الأغنياء والرد عليهم ، بدعوى المساواة والقضاء على الملكيات الواسعة فيما عدا الحقوق الشرعية الثابتة ، ويمكن للفقير بعدئذ أن يعمل وينشط ويكسب ويستوفي ماقسمه الله له ، قال تعالى : (ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما . . .) (٢) الآية . وقال تعالى : (أن يكونوا فقراء يغنيهم الله من فضله . . .) (٣) الآية . فليست الملكيات الواسعة الشرعية سببا مباشرا في فقر الفقراء ، كما أنها ليست مانعا من غناهم بعدئذ ، يقول الشيخ حسنين مخلوف : " فليس هناك طبقة تحول بقوتها بين الناس وأسباب الغنى والثراء ، وتمنعهم بحولها من التملك والشراء ، وليس هناك احتكار من أحد للثروة بالمعنى المفهوم من الاحتكار ، بل هناك نواميس طبيعية وسنن اجتماعية قضت بتفاوت الناس في القوى والمدارك والعمل والانتاج . فكان منهم طوائف العمال والصناع والزراع ، وفيهم الجهال والعلماء والأغبياء والأذكياء والكسالى والمجدون . (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) (٤) (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) (٥) ، ولهذا التفاوت آثاره الطبيعية في الكسب والتملك ، كما قضت هذه السنن بخضوع التعامل بين الناس لقاعدة العرض والطلب والحاجة والاستغناء . . . وليس وجود طبقة عاجزة عن التملك بطريق الشراء مما يسوغ حسبان القادرين عليه محتكرين ، مادام مرد الأمر الى

---

(١) فتح الباري : ٦/ ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٢) النساء : ٣٥ .
(٣) النور : ٣٢ .
(٤) النحل : ٧١ .
(٥) الشورى : ١٢ .

عوامل أخرى ليس منها حجر فريق على حرية فريق . . ." (١)

وخلاصة القول أن نظام الاسلام الاقتصادى يسمح بالتفاوت فى الملكيات والتوسع فيها من طريق شرعى ، ويدعو الناس الى العمل والاجتهاد من أجل تنمية أموالهم وتثميرها ، ويمنح كل فرد ثمرة جهده ونشاطه ، بعد أداء الحقوق الشرعية فيها ، وهذا هو نظام الفطرة وسنة الله فى الحياة ، وهو العدل الالهى الذى تستمر به الحياة وتعمر الأرض ، وبالتالى فان نظام تحديد الملكية مناقض لهذا كله ، فلا ينبغى الأخذ به ولا تصح اباحته فى مجتمع يطبق منهج الاسلام فى الحياة".

وفى هذا يقول أبو الأعلى المودودى - رحمه الله تعالى - عند ذكره لحدود القانون الاسلامى : " وآخر شيء ينبغى أن يكون المصلحون المسلمون على ذكر منه ، هو أننا مادمنا فى حدود الاسلام ، لا يمكننا مبدئيا أن نفرض قيودا على الملكيات المباحة ، لا من جهة الكمية ولا من جهة العدد ، ولا أن نقيدها بالقيود التى تسلب الحقوق المشروعة والتى لا أساس لها ولا سند ، الا فى أهواء النفوس الجامحة ، وانما الذى يقيد الاسلام به الانسان ، هو الا يأتى ما يأتى اليه من أمواله الا بالطريق المباح ، ولا يستعمل الا فى الوجه الصحيح ، ولا يذهب الا فى الطريق المسموح به ، وأن يؤدى مافيه من حقوق لله ولعباده فكما أن الاسلام لا يقول لنا بعد ذلك : لا يحل لكم أن يكون عندكم من الأموال والمساكن والبضائع التجارية والأدوات الصناعية والماشية والسيارات والسفن الخ . . . الا كذا وكذا ، كذلك لا يقول لنا : لا يحل لكم أن تملكوا من الأرض الا كذا وكذا ، ثم انه لايقول لنا : لايحل لكم أن تملكوا من التجارة والصناعة أو حرفة من الحرف الأخرى الا ماتقومون بهبأنفسكم ، وكما أنه لا يقيدنا فى شأن من شئون الدنيا بأنه لا يحل لنا أن نحرز حقوق الملكية فى عمل نقوم به بمساعدة غيرنا على طريق

---

(١) فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام ، مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، شوال سنة ١٣٩٤هـ ص ٦٨ ، ٦٩ .

الاستئجار أو الشركة ،كذلك لا يقول لنا : لايحل أن يملك الأرض الا من يزرعها بنفسه ،ولا حقوق لمن يزارع فى أرضه غيره على طريق من الاستئجار أو الشركة ،فمثل هذه التشريعات يمكن أن يأتى بها من يرون أنفسهم أحرارا مستقلين ،وأماالذين يتبعون الله ورسوله ويقفون عند أحكامهما فلا يكادون يفكرون فيها أبدا " (١)

—————...............—————

(١) ملكية الأرض فى الاسلام : ٩٥،٩٦ .

نتائج البحث

نتائـــج البحـــث :

وفى ختام هذا البحث وبعد أن تم ذكر أدلة هذا الموضـــوع والمناقشات التفصيلية حوله ،فان أهم نتائج هذا البحث يمكن تلخيصهـــا فى نقطتين رئيسيتين [١] هما :-

(١) الحرية الاقتصادية أصـــل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى .

(٢) تدخـل الدولة استثناء فى التشريع الاقتصادى الاسلامى .

ويمكن التدليـل على هاتين النتيجتين وتحديد المراد منهما مـن خلال النظـر فى أبواب هذا البحث والمسائل المتعددة التى تمت مناقشتهـــا وذلك على النحـو التالى :

×××××××××××××××××××

---

(١) اشتمل هذا البحث على عدة نتائج تفصيلية تتعلق بمسائله المتعددة ، انظر هذه النتائج عقب كل مبحث .

أولا : الحريــة الاقتصـــادية أصل في التشريع الاقتصادى الاسلامى :

يصح من خلال النظـر فى أبواب هـذا البحث أن يقال ان الحريـــة الاقتصـادية قاعدة ثابتة فى التشريع الاقتصــادى الاسلامى ، وأن هـــذه القاعدة هى الأصـل الذى جرى ويجرى بموجبـه العمل فى النظام الاقتصادى الاســلامى .

وسيتم هنا تلخيص أهم الأدلة التى وردت خلال هـذا البحث للدلالـة على ثبوت هـذه القاعدة ، مع تحديد ماهية الحرية الاقتصادية فى الاســـلام وذكـر أهم عناصرها وكيفيـة عملهـا فى ظـل النظـام الاقتصـادى الاسلامى .

أهـــم الأدلة على ثبوت هـــذا الأصــــل :

(١) ليس هناك من دليـل على أن العمـل بالحرية الاقتصـادية هـو الأصـــل فى التشريع الاقتصـــادى الاسلامى أقوى من نص القرآن وقول الرسول صلـــى الله عليه وسلم . وقد ورد النص فى القرآن الكريم على ركنين رئيسيين مـــن أركان الحرية الاقتصادية وهما : ركن الرضـا فى المعاملات والعقود ونحوها كما قال تعـالى : (يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطـــل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) (١) ، والركن الثانى هـو حق الملكيـــة الفرديـــة وشمولها لكافـة الأموال المباحـــة من سلع وخدمات وأدوات انتـــاج ونحوها ، واباحة التوسـع فيها ، ووجوب صيانتهـا وحرمة الاعتداء عليهـــا ونحو ذلك مما ســبق تفصيلـه وذكر أدلته . ثم أتت سنة الرسول صلــى الله عليه وسلم لتنص على صحـة العمـل بهذين الركنين مع اضافة ركن ثالــث فى غاية الأهمية وهـو حرية السوق ، وصحة قيامه على المنافسة بين الأفـــراد وتحريم التدخلات التى تؤدى الى ابطال المنافسة والتأثير على الحريـــــة

---

(١) النساء : ٢٩ .

الفردية ،كما فى أحاديث التسعير ونحوها . وتعتبر هذه الأركان الثلاثة هى محور الحرية الاقتصادية كما أتى بها التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وهى تدل على أن العمل بالحرية أصل وما عداه استثناء .

(٢) وفى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية وسنة الخلفاء الراشدين من بعده دليل لا يقبل الشك أو التأويل ،فانه اذا أمكن أن يجد أحد للنصوص تأويلا أو يصرفها عن ظاهرها لأمر ما ،فليس أدل ولا أبلغ فى الرد عليه وبيان حقيقة هذه النصوص وكيفية عملها من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الخلفاء الراشدين وتطبيقهم لهذه النصوص. فاذا تأملت ما كان عليه العمل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ،لم تجد بدا من التسليم بثبوت هذا الأصل وأن حرية الأفراد الاقتصادية كانت هى محور نشاطهم وتصرفاتهم المختلفة وقد تبين لك هذا فيما تقدم .

(٣) وفى مسألة تقييد ولى الأمر للمباح ترجح هناك القول بأن الأولى هو عدم صحة اقدام ولى الأمر ابتداءا على تقييد المباح المطلق الاباحة لما ذكر هناك من أدلة ومناقشات . فاذا نظرت فى مسائل الحرية الاقتصادية ومظاهرها الرئيسية وجدت أنها تندرج غالبا تحت هذا الباب ،فحرية العمل والانتاج والتملك والاستهلاك والاستثمار ونحوها هى فى التشريع الاسلامى تقع فى دائرة المباح من حيث الأصل ،ولا يمتنع منها الا ما نص الشرع على منعه وهى أمور محددة ومضبوطة ،وعليه فان هذه الأمور تخرج من سلطة الدولة فى تقييدها ومنعها من حيث الأصل ،ويبقى العمل بالحرية الاقتصادية اذا هو الأصل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الاسلامى .

(٤) وفى مسألة الحجر فى الشرع تتضح الدلالة على ثبوت أصل الحرية

الاقتصادية ، سواء قيل انه لا حجر على كل تصرف مباح ، وهذه حرية واسعة ، أم قيل انه لا حجر على كل تصرف رشيد لا سرف فيه ولا تبذير ، فان أغلب تصرفات الأفراد هي من باب الرشد فهذه دلالة على أن الأصل هو الحرية . وهناك دلالة أخرى تؤخذ من أقوال فقهاء الحنفية ، حيث أشاروا الى أن اعطاء الفرد حرية التصرف في ماله نعمة أصلية في الشرع ، كما أن اهدار هذه الحرية اهدار لانسانية الفرد والحاق له بالبهائم ونحوها . وهذا يدل على أن الحرية الاقتصادية هي الأصل في الشرع الذي يلزم العمل به والسير بموجبه .

(٥) وقد تقدم ذكر مناقشة الفقهاء لمسألة تدخل ولي الأمر في السوق وممارسته للتجارة والانتاج ونحو ذلك ، وكيف أن الفقهاء اثبتوا أن الفكر الاسلامي يأبى هذه الطريقة وينكرها ، وهذا دليل على أن المشروع الفردي هو الأصل المعمول به في الاقتصاد الاسلامي ، وبعبارة أخرى في هذا دلالة على أن الحرية الاقتصادية هي الأصل المعمول به .

(٦) كما تقرر في أثناء هذا البحث أيضا بأن التشريع الاسلامي أتى موافقا للفطرة الانسانية متمشيا بموجبها ، واذا نظرت في مسائل الحرية الاقتصادية وجدت أن العمل بهذه المسائل هو عمل بموجب الفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها ، فاذا قام الفرد بالسعي لنفسه باختياره وكسب رزقه الذي قسمه الله له ، وتملك بحسب عمله وقدرته ومواهبه وتصرف باختياره في ملكه أو أورثه أقرباءه من بعده ، فانه بعمله هذا كله لم يكن قد تجاوز حدود الفطرة ، بل يكون قد عمل بموجبها وبموجب ما غرزه الله في نفسه من حب الكسب والعمل والتملك

والاستئثار بالمملوك والتصرف فيه باختياره ونحو ذلك (١) ، وهذه هي قاعدة الحرية الاقتصادية ، وكما يقول الشيخ المودودي ليس في هذا كله ذنب أو عار على الانسانية يلزمها التوبة منه والعمل على محوه واستئصاله . (٢)

(٧) وقد تقدم في النقل عن الشاطبي أن المقاصد الشرعية قسمان : أصلية وتابعية . فالمقاصد الأصلية هي التي تتعلق بأمور العبادات ونحوها من الواجبات والمحظورات الشرعية ، فهذه الأمور ليس للعبد فيها حرية ولا اختيار وهي في أغلبها لا تتعلق بالنشاط الاقتصادي والحرية الاقتصادية . أما المقاصد التابعية فهي التي تتعلق غالبا بأمور معاش الفرد وسعيه لتحقيق مطالبه الفطرية ، وهذه هي التي من حق العبد وله فيها حرية واختيار من حيث الأصل ، واذا نظرت في مسائل الحرية الاقتصادية وجدتها تقع غالبا تحت هذا الأصل ، فهي من قبيل المقاصد

---

(١) زعم الشيوعيون ونحوهم من أصحاب المذاهب الجماعية أن حب التملك ونحوه ليس غريزة فطرية ، بل هو غريزة حضارية مكتسبة ، كما أثبتته التجارب والبحوث بزعمهم ، وقد أيدهم في ذلك بعض علماء النفس والاجتماع ممن يعتقد معتقدهم وينحو نحوهم . انظر : د . أحمد عزت جامع أصول علم النفس : ١١١ وما بعدها ، وانظر مناقشة هذا الرأي ودحضه لدى الشيخ محمد قطب ، شبهات حول الاسلام : ٨٨ وما بعدها . وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث . . .) آل عمران : ١٤ . والمزين هو الله سبحانه وتعالى ، كما في قوله : (انا جعلنا ما على الأرض زينة لها . . .) الكهف : ٧ . وقوله : (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) الأعراف : ٣٢ . وهذا مروي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : انظر : الألوسي ، روح المعاني : ٣ / ٩٩ .

(٢) أسس الاقتصاد : ١٦٠ ، ١٦١ .

الشرعية التابعية ، والتي قد طلبت من العبد طلبا عاما على سبيل الندب أو الاباحة ، وأوكل الفرد فيها لغريزته وفطرته التي فطر عليها . وعليه فانه يصح أن يقال ان العمل بالحرية الاقتصادية من حيث الأصل هو الذي يتفق مع المقاصد الشرعية التي أتى بها التشريع الاسلامي .

تعريف الحرية الاقتصادية في الاسلام وتحديد ماهيتها :

اذا تبين مما تقدم أن الحرية الاقتصادية أصل في التشريع الاقتصادي الاسلامي فلابد من بيان حقيقة هذه الحرية وضبطها وتحديد ماهيتها في الشرع ، وذلك أن الحرية في الشرع لا يمكن أن يراد بها الحرية المطلقة دون ضابط ، كما أنه لا يراد بها الوقوف أمام سلطة الشرع وتكاليفه المقررة بل ان الفرد في الاسلام أمام الشرع والتكاليف لا خيرة له ولا حرية كما تقدم . وانما المقصود بالحرية الاقتصادية في الاسلام معنى محدود ومضبوط ، وهي حق ممنوح للفرد شرعا في مقابلة السلطة . حيث يباح له حينئذ التصرف في حدود هذا الحق باختياره ، وتمتنع السلطة حينئذ - وبموجب أوامر الشرع - عن التأثير على هذه الحرية أو سلبها من الفرد .

ويمكن تعريف الحرية الاقتصادية في الاسلام بأنها : " قدرة الفرد على التصرف في الشئون الاقتصادية وفي حدود الحكم الشرعي ، بمحض اختياره دون حجر أو جبر " .

وعلى ضوء هذا التعريف يمكن ملاحظة الأمرين التاليين :-

(١) أن الحرية الاقتصادية في الشرع ليست حرية مطلقة ، وانما هي محدودة وموصوفة وهي تعني العمل في حدود الحكم الشرعي . ولهذا فانه يصح أن يقال ان الحكم الشرعي هو مصدر الحرية الاقتصادية في الاسلام

فلا تعارض بين الحرية والأحكام الشرعية ، بل ان ممارسة الحرية الاقتصادية في الشرع تعتبر تطبيقا للأحكام الشرعية . وقد أورد الشيخ عبد الحي الكتاني في كتابه التراتيب الادارية قول بعض العلماء في صفة الحرية الممنوحة في الشرع فقال :" قال بعض العلماء : ان أساسات الدين الاسلامي اعتقاد الحق ، واقامة البرهان على المعتقد ، وتعميم المعاملات والاخاء ، وتخويل عموم الأفراد حرية محضة محدودة بحدود موافقة للحكمة ، بحيث تحفظ الحياة الاجتماعية مادام في الوجود موجود ، ما نعة ذويها من الافراط والتفريط" . (١)

(٢) أن الحرية الاقتصادية أو قدرة الفرد على التصرف هذه قد يراد منها مجرد الاباحة فقط . فحرية العمل مثلا تعني اباحته للأفراد ، فمن شاء أن يعمل عمل ، الا أنها لا تعني وجوب توفير العمل لكل طالب عمل ، فالفرد يكون حرا في طلب العمل واختياره لكن قد لا يجد عملا يتناسب معه أو لا يجد عملا على الاطلاق . وكذا يقال في حرية الملك مثلا ، فالفرد حر في أن يملك اذا تيسر له طريق للتملك ، فان لم يتيسر فان الحرية الاقتصادية في الشرع لا تعني القدرة على التملك حتما وهكذا القول في بقية مظاهر الحرية الاقتصادية .

وقد تطلق الحرية الاقتصادية في الشرع ويراد منها معنى يرادف معنى الحق في الشرع لا مجرد الاباحة والرخصة ، فحرية الملك مثلا اذا أريد بها عدم صحة الاعتداء على ملك ثابت للفرد فانها تعني حقه في هذا الملك ، وحرية العمل اذا أريد بها عدم صحة منع الفرد من عمله الذي هو قائم به فانها تعني حقه في هذا العمل وهكذا (٢) . . . وأيضا فان الحرية الاقتصادية يراد بها

---

(١) الكتاني ، التراتيب الادارية : ١ / ١٣ .
(٢) انظر: د . عبد الوهاب الشيشاني ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية : ٣٦٦ .
د . عبد الحكيم العيلي ، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الاسلام : ١٨٨ ومابعدها .

معنى يرادف معنى الحق اذا نظر اليها من جانب السلطة ،فالسلطة لا حق لها فى منع الفرد من العمل المباح الذى يقصد الدخول فيه حتى وان لم يعمل ،ولا كذلك منعه من تملك المباح حتى وان لم يتملك ،فهذه الاباحة الممنوحة للفرد من قبل الشارع تعنى حقا له قبل السلطة .

ويعتبر جانب الاباحة والرخصة من معنى الحرية الاقتصادية فى الشرع هو الجانب الظاهر والغالب فالفرد فى الشرع مطلوب منه أن يعمل ويكدح ثم يستوفى ماقسم الله له . ولا يصح أن يقال حينئذ ان هذا المعنى للحرية الاقتصادية فى الشرع معنى سلبى ،وأنه لا فائدة له ولا ثمرة تجنى منه ،فان الفرد قد يكون حرا فى اختيار العمل ولا يجد عملا ،أو يكون حرا فى التملك وتعجز قدراته عن أن يتملك شيئا ،وهو السبب الذى دعى أصحاب الاتجاهات الجماعية فى الفكر الاقتصادى الحديث الى نبذ الحرية الاقتصادية بهذا المعنى ،ودعوا الى طراز جديد من الحريات ،أو ما أسموه بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ،وهى تعنى أن تعمل الدولة على توفير هذه الحريات الاقتصادية حقيقة ،وتضمن للأفراد ممارستها ،كتوفير العمل لكل فرد ،وتوفير الأجر المناسب والسكن والغذاء ونحو ذلك ،وهو أمر لا يمكن أن يتم فى نظر هؤلاء الا فى بيئة معينة توفرها النظرية الاشتراكية وتنعدم فى ظلها سلطة أصحاب الأموال والملاك ،وتنحصر ملكية وسائل الانتاج فى يد الدولة .. (١) والواقع أن هذا الزعم مردود فى نظر الشرع لأسباب عدة منها :-

(أ) ان الحرية الاقتصادية بمعناها الشرعى السابق ليست حرية شكلية وخالية من المضمون ،بل انها تحمل معنى ايجابيا رئيسيا وهو أنها محور الدافع

---

(١) انظر : د . محمد عصفور ،الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ١٩٥ ،١٩٦ . د . عبد الحميد متولى ،الحريات العامة : ٤٤ ،٤٥ .

الذاتي ومرتكزه الرئيسي ، وذلك أن كل فرد أوتي فطرة وغريزة تدعوه لمواصلة العمل والجهد والكسب والتملك ، فاذا منح هذه الرخصة والاباحة ، اندفع في ظلها لاستثمار كل طاقاته ، وهذا هو الطريق الأفضل لحركة النشاط الاقتصادي . فهذه الاباحة لم توفر للأفراد مقاصدهم حتما الا أنها أفضل طريق لتوفير هذه المقاصد . (١)

(ب) أن الحرية بالمعنى الذي أراده لها الاشتراكيون أبعد ما تكون عن حقيقة الحرية ، حيث تنعدم في ظل هذا المعنى ذاتية الفرد ، واستقلاليته ونمو شخصيته وارتقاؤها ، كما أن هذه الحرية لا يمكن أن تتم - كما أثبت التطبيق - الا في ظل نظام عبودي يستذل فيه الفرد وتهدر كرامته من أجل تحقيق خير الجماعة وقوتها ، فأين الحرية من هذه العبودية ؟ .

(جـ) ان كفالة الدولة لهذه الحقوق على الاطلاق يؤدي الى خبو جذوة الدافع الذاتي والغريزة الفطرية لدى الأفراد الداعية لهم الى الاجتهاد في العمل والترقي في اتقانه ، وخاصة المجتهدين منهم وأصحاب القدرات والمواهب وهذا هو أحد العوائق الرئيسية أمام الاقتصاد الاشتراكي في الوقت الحاضر . ولذا فان الشرع لم يضمن هذه الحقوق جميعا للأفراد ، وعلى الاطلاق ، وانما دعى القادرين ومن توفرت أمامهم الفرص الى العمل والاجتهاد لأنفسهم واستكمال ما قسمه الله لهم ، وأما العاجزون والعاطلون لأسباب قاهرة ، فقد وفر الشرع لهم حقهم ودعا القادرين من الأفراد الى القيام بهذا الحق كما دعا الدولة الى القيام به بحسب قدرتها وامكانيتها ، كما في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : (من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك كلا فالي ..) ، وبهذا يكون الشرع قد جمع بين الحرية الاقتصادية بمعناها الحقيقي ، وبين الحقوق الاقتصادية في صفتها الممكنة اذ تستحيل المساواة المطلقة .

---

(١) انظر : محمد باقر الصدر ، اقتصادنا : ٢٤٦ .

عناصـــر الحرية الاقتصاد يـــة فى النظام الاقتصاد ى الاسلامى :-

اذا تبين أن الاسـلام يجعـل الحرية الاقتصاد ية للأفراد هى الأصـل الذى تسير بموجبه حركة الاقتصــاد ويقوم عليه النظـام الاقتصاد ى الاسـلامـــى فان هـذا يعنى-كما تقــد م تفصيله - أن التشريع الاقتصاد ى فى الاسلام يعترف بأن يقوم الأفراد باد ارة القسم الأكبر من الحركة الاقتصاد ية فيمنح الأفـراد حق العمل والانتاج والتعاقد باختيارهم ،وحق تملك وسائل الانتاج ونحوها، ويعمل على المحافظـة على حرية السـوق ،د ون أن تتد خـل السلطة فى شىء من هـــذا ماد ام أن الأفراد لم يرتكبوا محظـورا شرعيا .

وفيما يلى تلخيص لأهم عناصـر الحرية الاقتصاد ية فى الاسلام كمـــــا تبينت من خلال هذا البحث ،مع ملاحظـــة أن العمل بهذ ه العناصر انما هـــو من حيث الأصــل فى التشريع ،لكن لا يمنع هـذا من ورود بعض الاستثناءات على هذ ه العـناصـــر كما سيتم تبيينه فى المبحث التالى ،وهـذ ه العناصر هى :

(١) الحافـز الذاتـى :

يعتبر الحافز الذاتى وطلب المنفعـة الشخصية والربح أحد أهم عناصر الحرية الاقتصاد ية فى الشرع ،وعلى هـذا العـنصر ترتكز بقية عناصر الحريـــــة الاقتصــاد ية وبه تتأثـر جميعـــا . وقد تقد م النقـل عن الشاطبى أن الاسلام قد راعى الد وافع الفطرية واعتبرها أهم محرك للأفراد لتحصيل معاشـهم وتحسين أوضاعهم الاقتصاد ية ،وأن الاسلام قد دعا الى تنمية هـذ ه الد وافع وتهـذ يبهـــا واعتبر سعى الأفراد لتحقيق مصالحـهم الشخصية لا يتناقض فى الشرع مع طلـــب تحقيق المصلحة العامة ، بل ان هـذا السعى يحقق المصلحة للمجموع حتى وان لم يرد الأفـراد ذلك . كما تقـد م نقـل نصوص ابن خلد ون لبيان أهميـة هـذا العنصـــر فى الشرع للارتفاع بمستوى حركة النشاط الاقتصاد ى وترقيتهـــــــا

وفى بيان الآثار السيئة التى يمكن أن تلحق بالاقتصاد من جراء تأثير السلطة على عمل هذا العنصر وتثبيطها له بالسخرة والمصادرة والضرائب المرتفعة ونحو ذلك .

وقد رأيت من خلال مسائل هذا البحث فى العمل والانتاج والتعاقد والتملك والضرائب ونحو ذلك كيف ان الاسلام قد راعى هذا العنصر الفطرى واستثمره أفضل استثمار .

(٢) حرية السعى والحركة :

اذا كان الدافع الذاتى يعتبر العنصر النفسى المهم فى الحرية الاقتصادية ،فان حق الأفراد فى الحركة والسعى لأنفسهم يعتبر أول خطوة ينتهجونها لاشباع هذا العنصر النفسى وتحقيق رغباتهم الفطرية ، ولذا فقد أقر الشرع هذا الحق الذى يعتبر أحد العناصر الرئيسية للحرية الاقتصادية حيث لا يمكن أن تتحقق هذه الدوافع الفطرية بدونه . ولذا فان الأصل فى النظام الاقتصادى الاسلامى قيامه على المبادرة الفردية والمشروعات الخاصة كما اتضح من خلال أبواب هذا البحث ،فيسعى الأفراد بأنفسهم لطلب العمل والكسب ويمارسون الأعمال المختلفة ، استقلالا أو أجراء لدى الآخرين ، وينتجون أنواع السلع والخدمات المباحة .

(٣) حرية الملك :

لا يمكن أن تستمر أهمية الدوافع الذاتية التى غرسها الله فى النفس البشرية أو تستغل على أفضل وجه مالم يمنح الأفراد حق تملك الأموال ، وكافة أنواع السلع المباحة ووسائل الانتاج المختلفة ،وذلك لأن هذه الدوافع الفطرية لدى الانسان لا تكتفى بمجرد اشباع الرغبات الجسدية المؤقتة

بل ان حب التملك والتوسع فيه والاستئثار بالشيء المملوك يعتبر هو الآخر دافعا فطريا تجب مراعاته ، وأيضا فان وقوف الدوافع الفطرية عند مستوى اشباع الحاجات فقط يؤدى الى خبو جذوة هذا الدافع والى تقليل الأفراد النشطين المنتجين من نشاطهم ووقوفهم عند مستوى هذا الاشباع مادام أنهم يرون أن ما فاض من ناتج نشاطهم يؤول الى غيرهم .

وبالتالى فقد أقر الشرع هذا الحق للأفراد وأمر بصيانته وحرم الاعتداء عليه ولم يجعل له حدا يقف عنده ، ما دام أن الأفراد يتملكون من الطرق المباحة ، كما أقر الشرع حق توريث المالك ملكه لأقاربه من بعده ، باعتبار أن ذلك أحد العوامل التى تدعو الأفراد لمواصلة العمل والجهد

(٤) حرية السوق وقيامه على المنافسة المشروعة بين الأفراد :

يعتبر العمل بنظام حرية السوق فى الاسلام هو النتيجة الطبيعية لما تقدم بيانه من أن الشرع قد أقر العمل بموجب الدوافع الذاتية فى الانسان ، ومنحه حق السعى والعمل والانتاج والتملك كما تقدم ، وذلك أنه لا يمكن أن تأتلف هذه العناصر وتتناسق وتؤتى ثمارها الا فى ظل سوق حرة ، يمنح المنتجون من خلالها فرصة تقديم سلعهم وخدماتهم وتقاضى الأسعار التى يرضونها ، كما يمنح المستهلكون أيضا فرصة الاختيار بين السلع والخدمات المعروضة ، وتقديم الثمن الذى يرضونه . ويمكن توضيح اقرار التشريع الاقتصادى الاسلامى لهذا العنصر من خلال النظر فى قاعدتين رئيسيتين أقرهما هذا التشريع وهما :

الأولى : قاعدة الرضى فى العقود والمعاملات : وتعتبر هذه القاعدة أصلا مقررا فى التشريع الاسلامى ، وهى تقتضى أن يتم التعامل والتعاقد بحسب الرضى بين البائع والمشترى ، والمنتج

والمستهلك ، والمالك والمستأجر ، والعامل وصاحب العمل وهكذا .

الثانية : قاعدة العرض والطلب : فقد قرر الفقهاء شرعية هذه القاعدة أخذا من موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من قضية التسعير فالأصل فى النظام الاقتصادى الاسلامى أن تتحدد الأسعار والأجور فى السوق على ضوء العرض والطلب دون تأثير خارجى ، ولذا فان الشرع يقبل ارتفاع الأسعار وانخفاضها نتيجة العمل بهذه القاعدة ، فيتنافس الأفراد فيما بينهم فى تقديم السلع والخدمات المطلوبة وبالأسعار التى يرضى بها الجميع ، مما سيؤدى الى أن ينتظم - على ضوء العمل بهذه القاعدة - الانتاج والاستهلاك والتوزيع والاستثمار ونحو ذلك .

بعض الاعتراضات على هذه العناصر ومناقشتها :

بعد أن تم تلخيص أهم عناصر الحرية الاقتصادية فى النظام الاقتصادى الاسلامى كما ظهرت من خلال أبواب هذا البحث ، فانه يمكن أن يرد على هذه العناصر بعض الاعتراضات والاشكالات والتى من أهمها ، أن هذه العناصر هى عناصر ومبادىء المذهب الرأسمالى : فهل يصح أن يقال ان النظام الاقتصادى الاسلامى نظام رأسمالى ؟ ومنها أنه كثيرا ما عانى النظام الرأسمالى من الأزمات الاقتصادية ومن مشاكل الحرية الاقتصادية بهذا المعنى ، فهل هذا يعنى أن النظام الاسلامى سيعانى من هذه المشاكل والأزمات أيضا ؟ .

يمكن حصر الاجابة على هذه الأسئلة والاعتراضات فى النقاط التالية :

(أ) ان عناصر وقواعد الحرية الاقتصادية التى سبق بيانها قد نص على ذكرها التشريع الاسلامى ، وقد قررها فقهاء الاسلام ومفكروه أتم تقرير ، وقد تبين لك هذا من خلال مسائل هذا البحث ، حيث ذكرت

نصوص الشرع وأقوال الفقهاء كابن تيمية والشاطبي وابن خلدون ، وغيرهم . وهذا كله قد تم قبل أن تتقرر مبادئ المذهب الرأسمالي بقرون ، والسابق لا يمكن أن ينسب الى اللاحق عقلا ، بل ان النظام الاقتصادي الاسلامي نظام مستقل ،تستقي مناهجه وطرقه من شريعة الاسلام فحسب .

(ب) وقد سبق تقرير القول بأن التشريع الاسلامي أتي موافقا لنظام الفطرة التي فطر الله النفس البشرية عليها ومؤيدا لمنهجها ،وبالنظر في العناصر المتقدمة تجد أنها هي العناصر التي تتفق مع نظام الفطرة والتي مازالت البشرية تعمل بها منذ زمن غير قريب . وبالتالي فان وجود مثل هذه العناصر - ولو من حيث الأصل - في النظام الرأسمالي لا يعني أنها من ابتداعه وكشفه ،بل هذا يعني أن هذا النظام قد أقر العمل بهذه العناصر كما قد أقرها الاسلام سلفا .(١)

(جـ) أنه وان قيل ان النظام الرأسمالي يتفق مع النظام الاسلامي في تقويره هذه العناصر ،الا أن الفرق بين النظامين من حيث أسلوب العمل بهذه العناصر وتطبيقها لا يمكن انكاره ،ولذا فان كثيرا من الأزمات والمشاكل التي يعاني منها النظام الرأسمالي لن تجد طريقا للظهور في ظل النظام الاقتصادي الاسلامي ،ويمكن اجمال هذا الفرق هنا ببيان أن النظام الاسلامي ينبع من شريعة تكليفية ،تحتوي على مجموعة من القيم والأخلاق والقيود الشرعية المتعددة ،التي تهدف الى مراعاة مصلحة الآخرين ورفع الضرر عن المجموع ونحو ذلك مما سيأتي تفصيله في مبحث التدخل الآتي . وهذا بخلاف النظام الرأسمالي العلماني النفعي البحت ،الذي لا يراعي قيمة ولا مصلحة عامة ،والذي قد تجاوز في تطبيقه لهذه المبادي حدود الفطرة وبالغ في الحرية المطلقة . وعليه

---

(١) انظر : المودودي ،أسس الاقتصاد : ٤٣ .

فان الاحتكارات وتبديد الموارد وانتاج السلع الضارة ونحو ذلك من عيوب الرأسمالية ليست من الاسلام فى شيء . (١)

الأولى ترك هذه المقارنة

(د) وأخيرا فانه اذا تبين الفرق بين مبادىء الاسلام ومبادىء الرأسمالية فى هذا الشأن ، فلا بد من الاشارة الى أنه كثيرا مايسرف الكتاب المسلمون فى الطعن فى المبادىء الرأسمالية وأنها مبادىء خاطئة ولم تعد صالحة للتطبيق ، ونحو ذلك . فهم ان أرادوا بذلك الرد على الرأسمالية فى تجاوزاتها العديدة ، وبيان عيوب الحرية المطلقة كالاحتكارات والربا وتبديد الموارد وتوجيه الانتاج الى مافيه ضرر المجموع ونحو ذلك فبها ونعمت أما ان أرادوا بذلك الطعن فى أصل العمل بهذه المبادىء ، كالطعن فى العمل بنظام الملكية الفردية ونظام حرية السوق والمشروعات الخاصة ونحو ذلك ، فان هذا الطعن مردود شرعا ، لا لأنه طعن فى الرأسمالية بل لأنه يحمل الطعن فى مبادىء الاسلام نفسه فان الاسلام قد أقر العمل بهذه المبادىء كما تقدم والطعن فيها يعنى أن الاسلام لم يعد صالحا للتطبيق .(٢)

وأيضا فلابد من الاشارة الى أن كثيرا من الباحثين يذكر أن النظام الاقتصادى الاسلامى نظام وسط ، ويقصدون بذلك الوقوف فى موقف وسط بين الرأسمالية والاشتراكية . ولا شك أن الوسطية فى أمة الاسلام وتشريعها ونظامها حق لا جدال فيه ، قال تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس . . .) (٣) الا أن الوسطية هذه تعنى فى الشرع الوقوف فى موقف وسط بين الغلو والتقصير ، بين الافراط والتفريط ، بين

---

(١) انظر : المودودى ، أسس الاقتصاد : ٤٤ ومابعدها . د . محمد عمر شبرا ، النظام الاقتصادى فى الاسلام ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الخامس عشر سنة ١٣٩٨هـ : ص ٦٦ ومابعدها .

(٢) انظر رد الطعن المطلق فى مبادىء الرأسمالية من حيث الأصل لدى : الشيخ حسنين مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام ، مجلة الجامعة الاسلامية ، العدد الثانى سنة ١٣٩٤هـ ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) البقرة : ١٤٣ .

مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة ، . . .
وهكذا ، وبالتالى فان هذه الوسطية لا يلزم منها وقوف النظام الاقتصادى الاسلامى فى موقف وسط فعلا بين الرأسمالية والاشتراكية ، الا أن يقال ان ما وصلت اليه الاشتراكية من غلو يساوى ما وصلت اليه الرأسمالية من تفريط وبالتالى فان الاسلام فى موقف وسط بين هذا الغلو والتفريط ، الا أن هذا الأمر خلاف الواقع ، فان تفريط الرأسمالية مهما قيل فى تصويره لا يصل الى ما وصلت اليه بعض المذاهب الاشتراكية الغالية المتطرفة ، وبالتالى يصح أن يقال ان مبادئ المذهب الفردى وتطبيقاته تقع فى موقع أقرب الى مبادئ الاسلام وأصوله من مبادئ المذاهب الاشتراكية المتطرفة . ويبقى الاسلام دائما وسطا بين كل افراط وتفريط .

———— . . . . ————

ثانيا : تدخل الدولة استثناء فى التشريع الاقتصادى الاسلامى :

تقدم القول فى المبحث السابق بأن الحرية الاقتصادية هى الأصل الذى سار عليه التشريع الاقتصادى الاسلامى ، مع بيان أن هذه الحرية ليست حرية مطلقة ، وانما هى حرية شرعية موصوفة ومحدودة ولذا فان دور الدولة فى النشاط الاقتصادى وفى التأثير على حرية الأفراد الاقتصادية دور لا يمكن انكاره أو الغاؤه ، الا أن هذا الدور انما يأتى استثناء على الأصل الذى سبق تقريره . وفيما يلى بيان لأهم الأدلة من الشرع على تقرير هذه القاعدة مع ذكر أهم مظاهر التدخل التى أتى بها التشريع الاقتصادى الاسلامى :-

أهم الأدلة على ثبوت هذه القاعدة :

يمكن من خلال النظر فى مسائل هذا البحث وتفصيلاته تلخيص أهم الدلائل على ثبوت دور الدولة وحقها فى التدخل وأن هذا التدخل انما يأتى استثناء على أصل الحرية الاقتصادية ، وبيان ذلك فيما يلى :-

(١) بالاطلاع على مسائل هذا البحث يمكن تمييز دور الدولة من خلال نقطتين رئيسيتين هما :-

أ) الزام الدولة للأفراد بتنفيذ ما التزموه اختيارا بمقتضى دخولهم فى الايمان أو الأمان . وذلك أن دخول الفردفى الاسلام يعنى أنه قد التزم القيام بجميع تكاليف الشرع والوقوف عند حدوده ، وهذه هى حدود التكليف ودائرة الواجب والحرام الذى سبقت الاشارة اليها . فالفرد المسلم لا حرية له فى ترك الواجب (كأداء الزكاة مثلا) أو فعل المحرم (كتعاطى الربا) ، والدولة بصفتها القائمة على تطبيق الشرع يلزمها التدخل لالزام الأفراد بالوقوف

عند حدود الشرع كلما تجاوزهـا .

ب) وقد يتسع تدخل الدولة ليشمل أنشطة الأفراد وتصرفاتهم المباحة لتأمر بها أو تنهى عنها ، وهذه هى دائرة المباح فى الشرع ، أو دائرة المقاصد الشرعية التابعة التى ذكرها الشاطبى ، والأصل فيها كما تقدم أن يبقى نشاط الأفراد هذا حرا ، وان تدخلت الدولة فانما تتدخل استثناء . وقد تقدم القول بأن أغلب النشاط الاقتصادى ووسائل الحريـة الاقتصادية يقع تحت هذه الدائرة مما يصح معه أن يقال ان تدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية والنشاط الاقتصادى بصفة عامة انما يقع استثناء على الأصل المقرر شرعا .

(٢) وقد تقدم تفصيل الأدلة على أن الحرية الاقتصادية هى الأصل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى مع بيان أهم عناصرها وتطبيقاتها ، فاذا تقرر ذلك فان تدخل الدولة لتوجيه النشاط الاقتصادى يصبح هو الاستثناء اذا .

(٣) ان أساليب تدخل الدولة فى الشرع مهما اتسعت لا يمكن أن تصل الى درجة الغاء العمل بعناصر الحرية الاقتصادية المتقدمة ، كالغاء الملكية الفردية أو نظام السوق ونحو ذلك ، وانما يقع التدخل فى الشرع لتنظيم العمل بهذه العناصر وتهذيبها وتوجيهها لخدمة المجموع . وهذا يدل على أن التدخل استثناء على الأصل ، وليس هو الأصل المعمول به ، وأن هذا التدخل لا يأتى الا عند الحاجة والضرورة اليه ، لكن ان سار الأفراد سيرا حسنا وعلى مقتضى حدود الشرع ومبادىء الفطرة ، فليس ثمة حاجة لتدخل الدولة .

(٤) وقد أشار الامام الشاطبى الى أن اكتساب المال والسعى لأجل ذلك أصل مطلوب فى الشرع علما بأنه قد ورد فى الشرع التحذير من فتنة المال

ونحو ذلك ،الا أن هذا التحذير يأتي تبعا بعد تقرير أصل السعي والاكتساب ،فقال بعد أن ذكر بعض الآثار في التحذير من فتنة المال : " . . . وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ،ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدى الى ذلك ،ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية ،بناء على أن الأصل المقصود من المال شرعا مطلوب ،وانما الاكتساب خادم لذلك المطلوب ،فلذلك كان الاكتساب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه - كان صاحبه مليا أو غير ملى - فلم يخرجه النهى عن الاسراف فيه عن كونه مطلوبا في الأصل ،لأن الطلب أصلى والنهى تبعى ، فلم يتعارضا ،ولأجل هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون اليه في دنياهم ليستعينوا به " (١) فقوله ان الطلب أصلى والنهى تبعى يدل على أن الأصل في الشرع سعى الأفراد لأنفسهم واكتسابهم لرزقهم وتملكهم سواء أكانوا أغنياء أم فقراء ،وبعبارة أخرى يدل على أن الأصل حرية الأفراد الاقتصادية ،وهى الحرية التى منحها الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه كما ذكر الشاطبى ،أما النهى عن تجاوز المباح في الشرع فهو يأتي تبعا في الشرع ،وبالتالي يصح وصف حق الدولة في التدخل بأنه يأتي تبعا لأصل الحرية .

(٥) وفي بعض نصوص الفقهاء التى سبق نقلها ما يدل على صحة هذا المبدأ كقول الامام الشافعى في شأن انكاره للتسعير : " لأن الناس مسلطون على أموالهم ،ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئا منها بغير طيب أنفسهم الا في المواضع التى تلزمهم " (٢) وقول الامام أبى يوسف : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف " (٣) وقول السرخسى : " وليس للامام ولاية النظر في الملك الخاص لانسان بتقديم غيره فيه عليه ،بل هو في

---

(١) الموافقات : ٣ / ١٥٣ .
(٢) مختصر المزنى : مطبوع مع الأم : ٨ / ١٩١ .
(٣) الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .

ذلك كسائر الرعايا ، وانما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخوف الهلاك على المسلمين بشرط العوض ، كما يكون لصاحب المخمصة" (١) وغير ذلك من النصوص العديدة التى اشتمل عليها هذا البحث والتى تفيد أصل حرية الأفراد وتسلطهم على ما يملكون وأن التدخل انما يقع استثناء عند الضرورة وثبوت هذا الحق .

وقد ذكر بعض الباحثين أن تدخل الدولة فى الاسلام أصل مقرر مثله فى ذلك مثل الحرية الاقتصادية ، فالحرية والتدخل كلاهما أقره الاسلام كأصل عام وليس استثناء . (٢) وهذا القول صحيح اذا أريد به أن تدخل الدولة لا يمكن أن يتم الا بتقرير من الشرع وقد أقر الشرع فعلا بعض مظاهر التدخل وأثبتها ، وبالتالى فان التدخل أصل بهذا المعنى . الا أنه عند الاجابة عن سؤال : هل الأصل الحرية أو التدخل فى أى نظام اقتصادى ؟ فانه لا بد من مراعاة الصفة الغالبة فى سير النشاط الاقتصادى ، وهل هذا النظام يعتمد على المبادرة الفردية والنشاط الفردى ، أو أن اعتماده على النشاط الحكومى والمشروعات العامة ؟ فان كان اعتماده على المبادرة الفردية قيل ان الأصل فيه الحرية وما يقع من صور التدخل الممكنة فانه يقع استثناء على هذا الأصل ولا يلغيه ، وان كان الاعتماد على النشاط الحكومى قيل ان الأصل هو التدخل ومايقع من صور الحرية فانه يقع استثناء على الأصل ولا يلغيه . وفى الاجابة على هذا السؤال فى النظام الاقتصادى الاسلامى لا بد من مراعاة هذا المعنى ، وهل الصفة الغالبة فى هذا النظام هى النشاط الفردى أو الحكومى ، وقد اتضح مما سبق أن النشاط الفردى هو الغالب وهو الأصل ، أما التدخل فهو الاستثناء على الأصل ، ويبقى هذا التدخل مقررا شرعا ، لأن القول

---

(١) المبسوط : ٢٣ / ٢٠٣ .

(٢) د . محمد شوقى الفنجرى ، ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية وأهمية الاقتصاد الاسلامى : ٤٠ .

بأن التدخل استثناء لا يعنى عدم ثبوته أو تقريره شرعا ، فقد تقدم القول بشمول عنصر التكليف لجميع تصرفات الدولة والأفراد معا .

مظاهر التدخل فى الشرع :

ان القول بأن تدخل الدولة استثناء فى التشريع الاقتصادى الاسلامى لايعنى أن الدولة فى الاسلام لا دور لها فى النشاط الاقتصادى أو أن دورها ليس بذى بال ، بل ان دور الدولة لا يمكن انكار أهميته ، وهو دور شامل وواسع بحسب شمول وسعة نظرية الاسلام فى الحياة ، والتى قد أوكل الشرع أمر تنفيذها وتطبيقها وسياسة الناس بموجبها الى الدولة . الا أنه - وفى مسائل النشاط الاقتصادى لا يلزم أن يكون هذا الدور دورا تدخليا فى الحرية الاقتصادية ، بل غالبا ما ينحصر هذا الدور فى نطاق المراقبة والتوجيه والارشاد ، فاذا سارت الأمور سيرا حسنا كما يقتضى الشرع توقف دور الدولة عند هذا الحد ، دون أن تمارس فعلا أعمالا تدخلية . وأيضا فان هذا الدور قد يتخذ صفة ممارسة فعلية وتطبيق عملى فى الميدان الاقتصادى ، الا أن هذه الممارسة لا توصف بأنها تدخل مباشر فى الحرية الاقتصادية ، كأن تقوم الدولة مثلا بتحصيل الفرائض المقررة فى أموال الأفراد شرعا ، وتقوم بانفاقها ونحو ذلك من الوظائف الاقتصادية للدولة ، والتى لا توصف بأنها وظائف تدخلية مباشرة فى الحرية الاقتصادية .

ويمكن اجمال أهم المظاهر المشروعة لتدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية والنشاط الاقتصادى فى الاسلام فى النقاط التالية :-

(١) منع الأفراد من تجاوز حدود الشرع فى تصرفاتهم :

يعتبر هذا الدور هو أهم دور أسند الى الدولة فى التشريع

الاقتصادى الاسلامى ، فالحرية الاقتصادية فى الشرع لا تعنى ترك الواجب أو فعل المحرم أو تجاوز حدود المباح . وقد تقدم خلال هذا البحث تفصيل الحدود التى وضعها الشرع لتصرفات الأفراد المختلفة . ففيما يتعلق بحرية السوق مثلا فقد حرص الاسلام على قيام السوق على المنافسة المشروعة بين الأفراد ، ونهى عن كل تصرف من قبل الأفراد من شأنه أن يؤدى الى الغاء المنافسة أو تعطيلها ، أو التأثير على حرية العرض والطلب فى السوق . ومن حق الدولة حينئذ التدخل لازالة هذه التصرفات غير المشروعة . فالاحتكار ممتنع شرعا ، ومن حق الدولة أن تتدخل لازالته ومنع آثاره ، وكذا الغش والتدليس والدعاية الكاذبة ونحو ذلك مما سبق تفصيله وكذا القول فى حرية العمل والانتاج والتملك ، فتمتنع كل الأعمال المحرمة شرعا ويمتنع الانتاج المحرم الضار وطرق الكسب المحرمة ، فالربا والقمار والرشوة وانتاج الخمور وآلات اللهو المحرمة . . كل هذا ونحوه مما سبق تفصيله من حق الدولة أن تتدخل للمنع منه وازالته .

وأيضا فان من حق الدولة أن تضع بعض التشريعات والقوانين التى تعمل على تنظيم السوق والعمل والانتاج ونحوه كتشريعات العمل المباحة والاعلان التجارى ووضع المواصفات والمقاييس لانتاج السلع ونحو ذلك .

(٢) تخطيط النشاط الاقتصادى بما لا يؤدى الى ابطال الحرية الاقتصادية :-

يصح أن يقال ان تخطيط النشاط الاقتصادى لتحقيق هدف النمو الاقتصادى ، يعتبر أحد مظاهر تدخل الدولة المشروع فى الاسلام الا ان هذا التخطيط يجب أن يكون مقيدا فى النظام الاقتصادى الاسلامى بحدود الابقاء على عمل العناصر المتقدمة للحرية الاقتصادية ، والا يؤدى

هذا التخطيط الى الغائها أو تقييدها التقييد الذى يمنع هذه العناصر من أداء وظائفها الرئيسية .

وفيما يلى يمكن تبيين عدة مجالات رئيسية يصح أن ترتادها الدولة فى الاسلام من أجل تحقيق أساليب وأهداف التخطيط المباح ، فمن ذلك (١) :-

(أ) توجيه النفقات العامة لتحقيق أهداف الخطة : فجميع الأموال التى تملكها الدولة ويعود أمر انفاقها اليها ، يمكن للدولة أن توجه هذا الانفاق لتحقيق أهداف معينة فى الخطة ، كتحقيق هدف اعادة توزيع الدخل ورفع مستوى الطبقات الفقيرة مثلا ، وكتحقيق هدف اقامة المرافق العامة والخدمات الأساسية وتوفير رأس المال المادى والاجتماعى . وكل هذه الأهداف قد تضطر الدولة الى التدخل فى حرية الأفراد الاقتصادية ، كفرض الضرائب للانفاق الاجتماعى أو للانفاق على المشروعات الضرورية ونحو ذلك مما سبق تفصيله .

(ب) المحافظة على الموارد الاقتصادية المتاحة حتى لا تستنزف بطرق غير رشيدة . وقد يؤدى هذا الى أن تفرض الدولة القيود على استخدام هذه الموارد وطرق هذا الاستخدام .

(جـ) التنسيق بين الحريات : فاذا كان الاقتصاد الاسلامى يعتمد على مبدأ الحرية الاقتصادية من حيث الأصل ، فان حريات الأفراد قد تتعارض فيما بينها ويؤثر بعضها على الآخر ، ويمكن للدولة أن تعمل على تنسيق حريات الأفراد حتى تتجه جميعا لتحقيق المصلحة العامة دون تعارض . وقد تتبع الدولة عدة أساليب لتحقيق هذا الهدف كاتباع

---

(١) انظر : د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٦٧ ومابعدها .

نظام تراخيص العمل والانتاج بهدف التنسيق واستغلال جميع الطاقات الممكنة مع المحافظة على الموارد الاقتصادية ،شريطة ألا يؤدى هذا الأسلوب الى الاخلال بعمل أصل الحرية الاقتصادية .

(د) ويمكن أن تعمل الدولة بأسلوب المساعدات الحكومية المالية لبعض أوجه الانتاج التى ترى الدولة أن المصلحة تقتضى توجيه الأفراد اليها والتوسع فى ممارستها ، بهدف تشجيع هذا الانتاج ومساعدته أو لتنويع مصادر الدخل وعدم الاعتماد على مصدر وحيد ونحو ذلك . وسوف تؤدى هذه المساعدات الى اغراء الأفراد بارتياد هذه المجالات .

وقد تكتفى الدولة بمجرد تقديم المعلومات والخبرات للمشروعات والأفراد عن طريق اقامة مراكز التدريب وتشجيع البحث العلمى وجمع المعلومات والاحصاءات الاقتصادية الكافية ، ودراسة المشروعات ، وحل المشاكل التى يمكن أن تعترض طريق المنتجين والمستثمرين ونحو ذلك من الأساليب العديدة التى يمكن أن تساعد الدولة فى نجاح خططها وتوجيه المشروعات التوجيه الصحيح

ولا يعتبر أسلوب تقديم المساعدات الحكومية والمعلومات والخبرات من أساليب التدخل المباشر فى حريات الأفراد الاقتصادية بل قد تعتبر مساعدا لهذه الحرية ومشجعا لها ،الا أنه لا يخلو من التأثير غير المباشر على حريات الآخرين ممن لم تصل له هذه المساعدات . فاذا كان الأصل قيام المنافسة بين القطاعات المختلفة للاقتصاد ،فان توجيه اهتمام الحكومة لبعض هذه القطاعات سيجعل هذه القطاعات فى وضع أفضل فى منافسة القطاعات الأخرى .

(٣) ادارة بعض الأنشطة الاقتصادية عند الضرورة :-

تعتبر المبادرة الفردية والمشروعات الخاصة هى الأصل الذى يجرى

العمل به فى النظام الاقتصادى الاسلامى كما تقدم بيانه ، وقد نظر الفقهاء نظرة استنكار لممارسة الدولة للأعمال التجارية والانتاجية المختلفة ، وذلك لملاحظتهم للاضرار التى يمكن أن تلحق الاقتصاد من جراء ذلك ، كما أن هذا التصرف سيؤدى الى الحاق الضرر بحريات الأفراد وحقوقهم الخاصة . وبالتالى فان الأصل المتفق عليه فى الشرع هو أن تتجنب الدولة ممارسة الأنشطة الاقتصادية ، تاركة ممارسة هذه الأنشطة للأفراد والمشروعات الخاصة ، الا أنه يمكن أن يرد فى الشرع بعض الاستثناءات على هذا الأصل ، ويصح أن تمارس الدولة بعض الأنشطة الاقتصادية ، وذلك فى حالة الحاجة والضرورة لذلك . ويمكن أن يوضع ضابط لهذا الاستثناء وهو عدم اختصاص الأفراد بممارسة هذه الأنشطة أو احجامهم عن هذه الممارسة

فالموارد والثروات الطبيعية التى لا تقع تحت التملك الفردى ، يصح للدولة أن تمارس انتاج هذه الثروات والموارد واستغلالها بنفسها ، ولا تعتبر بذلك متجاوزة لحدودها الشرعية ، كما يمكن للدولة أن تجعل أمر استغلال هذه الثروات للأفراد وتضع عليهم من الشروط ما تراه محققا للمصلحة العامة ، ويصح أن يلحق بذلك انتاج السلع التى تتعلق بأمن البلد والمجتمع كالأسلحة ونحوها ، فاذا رأت الدولة أن المصلحة تقتضى منع الأفراد من انتاج هذه السلع وان تقوم الدولة بانتاجها بنفسها فذلك اليها أما ان رأت امكانية انتاج الأفراد لهذه السلع مع مراقبة الدولة التامة لذلك ، فليس فى الشرع مايمنع من ذلك . (١)

---

(١) ليس فى تاريخ الاسلام مايدل على أن الدولة كانت تحتكر انتاج الأسلحة ونحوها بل الدلائل تشير الى أن هذه الصناعة كانت صناعة فردية ، بدليل أن الفقهاء تحدثوا عن منع تجار الأسلحة من بيعها للأعداء الحربيين فى الخارج وعن بيعها فى زمن الفتنة للخارجين على السلطة ، ولو كان أمر انتاج وتوزيع السلاح للسلطة لما احتيج الى هذه المناقشة ، الا أن هذا لا يمنع أن تقوم السلطات فى الوقت الحاضر بمثل ذلك ، وذلك نظرا للمصلحة العامة الراجحة فى ذلك ونظرا لما صاحب انتاج الأسلحة وأجهزة الأمن من تطور كبير جعل فى تركها للأفراد ضررا ظاهرا .

وقد يحجم الأفراد عن الدخول في بعض الأنشطة الاقتصادية ، وذلك بسبب قلة خبرة الأفراد بهذه الأنشطة ، أو بسبب ضخامة الانفاق المالي على هذه المشروعات وهو أمر يعجز عنه الأفراد ، أو بسبب قلة العائد المادي من هذه المشروعات ولا شك أن الأفراد يبحثون أولا عن المشروعات ذات العائد الكبير ونحو ذلك من الأسباب . فاذا رأت الدولة أن المصلحة تقتضي القيام بهذه المشروعات وأن الأفراد لا يقومون بها بأنفسهم فمن حقها حينئذ فعل ذلك تحقيقا للمصلحة العامة ، على أنه ان رأت الدولة أن المساعدات الحكومية وتقديم الخبرة والتدريب ونحوه يمكن أن توجه الأفراد لهذه المشروعات ، أو ان رأت بعد قيامها بهذه المشروعات امكانية اعادتها للأفراد تدريجيا ، فان هذا هو الأسلوب الأولى في النظر الشرعي ، لما تقدم من عدم اختصاص الدولة بممارسة الأنشطة الاقتصادية .

هذه هي أهم المظاهر التطبيقية الرئيسية لتدخل الدولة المشروع في النشاط الاقتصادي ، وهذه المظاهر جميعا تعمل كما هو ظاهر منها في ظل الاقرار بمبدأ أصل الحرية الاقتصادية دون أن تتعارض معه أو تبطله ، أما ماعداها من أوجه التدخل الممكنة والتي تتجاوز حدود الوظيفة الشرعية للدولة في الاسلام وتؤدي الى ابطال أصل الحرية الاقتصادية المسلم شرعا ، فان هذه الأوجه جميعا لا يقرها التشريع الاقتصادي الاسلامي ، ولا يحل للدولة الدخول فيها ، فمن ذلك مثلا فرض الدولة للأسعار الجبرية لجميع السلع والخدمات ، أو تأميم جميع وسائل الانتاج وفرض سيطرة الملكية العامة ، أو التخطيط الشامل الالزامي الذي تنعدم من خلاله حريات الأفراد ، ويتوجه الأفراد بموجبه للانتاج وممارسة مختلف الأعمال قسرا ، ونحو ذلك من الأساليب التي لا يقرها التشريع الاقتصادي الاسلامي كما سبق تقريره مفصلا خلال مباحث هذه الرسالة .

———. . . . .———

قائمة المراجع

"" مصـــادر البحث ومراجعه""

أولا : القـــرآن الكريـــــم .

ثانيا : كتب تفسير القرآن وذكر أحكامه وعلومه :

(١) الاتقان فى علوم القرآن ،للحافظ جلال الدين عبد الرحمـــــن السيوطى ،تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (الطبعة الأولـــى ، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ،مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى ،القاهرة) .

(٢) أحكام القرآن ،لأبى بكر أحمد بن على الرازى الجصاص(طبعـة مصورة عن الطبعة الأولى ، ١٣٣٥هـ،دار الكتاب العربـــــى ، بـــيروت) .

(٣) أحكام القرآن ،لعماد الدين بن محمد الطبرى المعروف بالكيـا الهراسى(الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ،دار الكتـــــب العلمية ، بيروت) .

(٤) أحكام القرآن ،لأبى بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى، تحقيق على محمد البجاوى (الطبعة الثانية ،١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ،القاهرة) .

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل ،المعروف بتفسير البيضاوى ،لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازى البيضاوى ، (نشر مكتبة الجمهورية العربية ،القاهرة) .

(٦) تفسير النسفى ،لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفى (نشـــر دار الكتاب العربى ،بيروت) .

(٧) الجامع لاحكام القرآن ،لأبى عبدالله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى (نسخة مصورة عن الطبعة الثانية ، ١٣٧٢هـ ، ١٩٥٢م) .

(٨) روح المعانى فى تفسير القرآن الكريم والسبع المثانى ،لشهاب الدين محمود الألوسى البغدادى.. (طبعة مصورة ، ١٤٠٢هـ ١٩٨٣م ،دار الفكر ،بيروت) .

(٩) فى ظلال القرآن ،للشهيد سيد قطب(الطبعة الخامسة ١٣٨٦هـ ١٩٦٧م).

(١٠) لباب النقول فى أسباب النزول ،لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى ، (الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م ،مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،القاهرة) .

(١١) مختصر تفسير ابن كثير ،اختصار وتحقيق الشيخ محمد على الصابونى (الطبعة السابعة ،١٤٠٢هـ دار القرآن الكريم ، بيروت) .

(١٢) المفردات فى غريب القرآن ،لأبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى ،تحقيق محمد سيد كيلانى (١٣٨١هـ ١٩٦١م ،مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،القاهرة) .

ثالثا : كتب الحديث وشروحه وعلومه :

(١٣) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ،للحافظ زكى الدين عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى (مطبعة دار احياء الكتب العربية ،القاهرة) .

(١٤) تلخيص الحبيرفى تخريج أحاديث الرافعى الكبير ،لشهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ،تحقيق د . شعبان محمد اسماعيل (١٣٩٩هـ ،١٩٧٩م ،مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة) .

(١٥) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ،للحافظ عمر بن يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ، (طبع وزارة الأوقاف والشئون الاسلامية بالمملكة المغربية ،بجهد مجموعة من المحققين ،ابتداء من عام ١٣٨٧هـ) .

(١٦) تهذيب سنن أبي داود وايضاح مشكلاته ،لشمس الدين بن قيم الجوزية (انظر : مختصر سنن أبي داود) .

(١٧) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، لأبي الفرج عبد الرحمن من شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي (الطبعة الخامسة ، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م ،مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،القاهرة) .

(١٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام ،لمحمد بن اسماعيل الصنعاني (المكتبة التجارية الكبرى ،القاهرة) .

(١٩) سنن ابن ماجة ،للحافظ ابي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجة ،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، (عيسى البابي الحلبي ،القاهرة) .

(٢٠) سنن أبي داود ،لسليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (الطبعة الأولى ، ١٣٧١هـ ،مصطفى البابي الحلبي ،القاهرة) .

(٢١) سنن الترمذي ،لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (انظر عارضة الأحوذي) .

(٢٢) السنن الكبرى ،لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (الطبعة الأولى ، ١٣٥٠هـ حيدر آباد الدكن ،الهند) .

(٢٣) شرح الزرقانى على موطأ الامام مالك ،لمحمد بن عبد الباقـــــى الزرقانى ،تحقيق ابراهيم عطوه عوض(الطبعة الأولـــى ، ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م ،مصطفى البابى الحلبى ،القاهرة) .

(٢٤) شرح صحيح البخارى ،المسمى (ارشاد السارى لشرح صحيـــح البخارى) لأبى العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاتى (نسخة مصورة عن طبعة بولاق السادسة ، ١٣٠٤هـ) .

(٢٥) شرح صحيح مسلم ،للامام أبى زكريا يحيى من شرف النـــــووى ، (١٣٤٩هـ، ١٩٣٠م ،المطبعة المصرية ومكتبتها ،القاهرة) .

(٢٦) صحيح البخارى ،لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخــارى ، (انظر فتح البارى) .

(٢٧) صحيح مسلم ،لأبى الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى (انظر شرح النووى) .

(٢٨) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذى ،لأبى بكر محمد بن عبـــد اللــــه المعروف بابن العربى ، (نسخة مصورة ،دار الفكـــر ، بـــيروت) .

(٢٩) فتح البارى شرح صحيح البخارى ،لشهاب الدين أحمد بـــن على بن محمد بن حجر العسقلانى ،قراءة وترقيم وتصحيح كل من ،عبـــد العزيز بن عبدالله بن باز ،محمد فؤاد عبد الباقى ،محب الدين الخطيب، (١٣٨٠ ،المطبعة السلفية ومكتبتها ،القاهرة) .

(٣٠) مختصر سنن أبى داود ،للحافظ زكى الدين بن عبد العظــــيم المنذرى ،تحقيق ،احمد محمد شاكر ،ومحمد حامد الفقى (طبـع معه معالم السنن وتهذيب ابن القيم ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م نسخة مصـــورة دار المعرفة ،بيروت) .

(٣١) المستدرك على الصحيحين ،لابى عبد الله محمد بن عبد اللـــه المعروف بالحاكم (الطبعة الاولى ، ١٣٤١هـ حيدرآباد الدكن ، الهنـــــد) .

(٣٢) مسند الامام أحمد بن حنبل ،لأبى عبد الله أحمد بن حنبـــل الشيبانى (نسخة مصوره ،المكتب الاسلامى ودار صادر ،بيروت).

(٣٣) معالم السنن ،لأبى سليمان حمد بن محمد الخطابى (انظـــر مختصر سنن أبى داود) .

(٣٤) منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ،لأبى البركات مجــــد الدين عبد السلام بن عبد الله بن تيمية (انظر شرحه نيـــــل الأوطـــــار) .

(٣٥) المنتقى شرح الموطأ ،لسيمان بن خلف الباجى ، (نسخة مصـورة عن الطبعة الأولى ١٣٣١هـ ،مطبعة السعادة ، القاهرة)

(٣٦) الموطأ ،لمالك بن أنس(مطبوع مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطى مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى ،القاهرة) .

(٣٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ،لمحمد بن على الشوكانـــــى (مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،القاهرة) .

رابعا : كتب الفقه الحنفـــى :

(٣٨) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ،لزين الدين بن ابراهيم بـــــن محمد بن نجيم (الطبعة الثانية ،بالأوفست ،دار المعرفـــــة ، بيروت) .

(٣٩) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ،لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (الطبعة الثانية مصورة ، ١٣٩٤هـ ،دار الكتاب العربي ،بيروت) .

(٤٠) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ،لعثمان بن علي الزيلعي ، (الطبعة الثانية مصورة عن طبعة بولاق ، ١٣١٥هـ ،دار المعرفة بيروت) .

(٤١) تحفة الفقهاء ،لعلاء الدين السمرقندي ،تحقيق محمد زكي عبد البر (الطبعة الأولى ، ١٣٧٩هـ ،مطبعة جامعة دمشق) .

(٤٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار ،لمحمد بن علي بن محمد الحصكفي (مطبوع مع شرحه رد المحتار) .

(٤٣) رد المحتار على الدر المختار ،لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (الطبعة الثانية ، ١٣٧٦هـ-١٩٥٦م ،مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(٤٤) شرح السير الكبير ، لمحمد بن الحسن الشيباني

(٤٥) العناية شرح الهداية ،لمحمد بن محمود البابرتي (مطبوع بهامش فتح القدير).

(٤٦) الفتاوى الهندية ،تأليف الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند (الطبعة الثالثة ،مصورة عن طبعة بولاق ، دار المعرفة ،بيروت) .

(٤٧) فتح القدير ،لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (الطبعة الأولى ، ١٣١٦هـ ،بولاق ،القاهرة) .

(٤٨) المبسوط ،لشمس الدين محمد بن أحمد السرخسي (الطبعة الاولى ، ١٣٢٤هـ ،مطبعة السعادة ،القاهرة) .

(٤٩) مجلة الأحكام العدلية (مطبوعة مع شرحها لسليم رستم بـــاز ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٨٩٨ م) .

(٥٠) الهداية شرح بداية المبتدى، لعلى بن ابى بكر المرغينانـــى ، (مطبوع مع شرحه فتح القدير) .

خامسا : كتب الفقه المالكى :

(٥١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لمحمد بن أحمد بن محمـــد بن رشد الحفيد (الطبعة السادسة ، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م ، دار المعرفة بيروت) .

(٥٢) البهجة فى شرح التحفه ، لأبى الحسن على بن عبد الســـلام ، التسولى (الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ ، دار المعرفة ، بيروت) .

(٥٣) تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، لابراهيم بـــن على بن محمد بن فرحون ، (مطبوع على هامش فتح العلى المالك ، مطبعة مصطفى الحلبى ، القاهرة) .

(٥٤) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ، لمحمد بن عرفة الدسوقـــى (مطبعة عيسى الحلبى) .

(٥٥) الشرح الكبير ، لأحمد بن محمد بن أحمد الدردير (مطبوع علـــى هامش حاشية الدسوقى) .

(٥٦) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية ، لمحمد بن أحمد بـن جزى (١٩٧٤م دار العلم للملايين ، بيروت) .

(٥٧) الكافى فى فقه أهل المدينة المالكى ، لأبى عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى القرطبى ، تحقيق د . محمد محمد ولد ماديـــك الموريتانى (الطبعة الثانية ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ، مكتبة الريـــاض الحديثة ، الرياض) .

(٥٨) المدونة الكبرى ،رواية سحنون عن ابن القاسم عن الامام مالك بن أنس (الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ ،مطبعة السعادة ،القاهرة) .

(٥٩) المقدمات (شرح المدونة) ،لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد (الطبعة الاولى ،مطبعة السعادة ،القاهرة) .

(٦٠) منح الجليل شرح مختصر خليل ،للشيخ محمد عليش(مكتبة النجاح ،طرابلس ،ليبيا) .

(٦١) مواهب الجليل شرح مختصر خليل ،لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربى المعروف بالحطاب(مكتبة النجاح ،طرابلس ،ليبيا) .

سادسا : كتب الفقه الشافعى :

(٦٢) الأم ،لمحمد بن ادريس الشافعى (طبعة مصورة ١٤٠٣هـ ،دار الفكر ،بيروت) .

(٦٣) تحفه المحتاج بشرح المنهاج ،لأحمد بن حجر الهيتمى،(مطبوع على هامش حواشى الشروانى وابن القاسم) .

(٦٤) تكملة المجموع ،لمحمد بن نجيب المطيعى ، (مطبوع مع المجموع) .

(٦٥) حاشية البجيرمى على الخطيب(تحفة الحبيب على شرح الخطيب) ،لسليمان البجيرمى ، (١٣٧٠هـ ،مصطفى البابى الحلبى ،القاهرة).

(٦٦) حاشية البجيرمى على شرح منهج الطلاب المسماه (التجريد لنفع العبيد) ،لسليمان البجريمى ، (المكتبة الاسلامية ،تركيا)

(٦٧) حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب،لسليمان الجمل (دار احياء التراث العربى) .

(٦٨) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج ،لعبد الحميد الشروانـــى (دار صادر ،بيروت) .

(٦٩) حلية العلماء فى معرفة مذاهب الفقهاء ،لأبى بكر محمد بـــن أحمد الشاشي القفال ،تحقيق د . يا سين أحمد ابراهـــيم ، (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، مؤسسة الرسالــــة ، بيروت ،ودار الأرقم ،عمّـــان) .

(٧٠) فتح العزيز شرح الوجيز ،لأبى القاسم عبد الكريم بن محمـــــد الرافعى (مطبوع مع المجموع) .

(٧١) المجموع شرح المهذب ،لأبى زكريا يحيى بن شرف النــــووى ، (نسخة مصورة ومعه تكملته للسبكى ، والمطيعى ، وفتح العزيـــز ، وتلخيص الحبير ، دار الفكر ، بيروت) .

(٧٢) مختصر المزنى ،لأبى ابراهيم اسماعيل بن يحيى المزنى (مطبـوع فى نهاية كتاب الأم للشافعى) .

(٧٣) المطلب العالى فى شرح وسيط الغزالى ،لابن الرفعة (مخطوط مصور على ميكروفلم ، مكتبة مركز البحث العلمى ،كلية الشريعـــة ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة) .

(٧٤) مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج ،لمحمـــــد الشربينى الخطيب (١٣٧٧هـ ، مطبعة مصطفى الحلبى ،القاهرة) .

(٧٥) المهذب ،لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى (الطبعـــة الثالثة ، ١٣٩٦هـ ١٩٧٦م ، مصطفى البابى الحلبى ،القاهرة) .

(٧٦) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ،لمحمد بن احمد بن حمـــزة الرملى (١٣٨٦هـ مطبعة مصطفى الحلبى ،القاهرة) .

سابعا : كتب الفقه الحنبلى :

(٧٧) الانصاف ، لعلى بن سليمان المرداوى ، تحقيق محمد حامد الفقى (الطبعة الأولى ، ١٣٧٤هـ ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة) .

(٧٨) الشرح الكبير على المقنع ، لشمس الدين بن قدامة المقدسى (مطبوع على هامش المغنى) .

(٧٩) شرح منتهى الارادات ، لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتى ، (المكتبة السلفية ، المدينة المنورة) .

(٨٠) كشاف القناع عن متن الاقناع ، لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتى (مكتبة النصر الحديثة ، الرياض) .

(٨١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، لأحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدى وابنه محمد (الطبعة الثانية ، ١٣٩٨هـ) .

(٨٢) المغنى ، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى (طبعة مصورة ، ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م مع كتاب الشرح الكبير ، دار الكتاب العربى ، بيروت) .

ثامنا : كتب فقه المذاهب الأخرى :

أ - الفقة الظاهرى :

(٨٣) المحلى ، لابى محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم (منشورات دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، ومقابلة على النسخة التى حققها أحمد محمد شاكر) .

ب ـ الفقه الزيدى :

(٨٤) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، (الطبعة الثانية ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٥ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت) .

(٨٥) الدرارى المضية شرح الدرر البهية ، لمحمد بن على الشوكانى ، (الطبعة الأولى ، مطبعة مصر الحرة ، القاهرة) .

تاسعا : مصادر عامة فى الشريعة الاسلامية لمتقدمى الفقهاء (مع ملاحظة أن كثيرا من كتب المصادر العامة هذه ـ وكذا كتب أحكام القرآن ، وشروح الحديث ـ يمكن ادراجها ضمن كتب المذاهب الفقهية :

(٨٦) الأحكام السلطانية ، لعلى بن محمد بن حبيب الماوردى (نسخة مصورة ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م ، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

(٨٧) الأحكام السلطانية ، للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلى ، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى ، (الطبعة الثالثة ١٣٩٤هـ ، ١٩٧٤م ، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان سروبايا ، اندونسيا) .

(٨٨) أحكام السوق ، ليحيى بن عمر بن يوسف الكنانى الأندلسى ، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب (الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ م ، الشركة التونسية للتوزيع) .

(٨٩) احياء علوم الدين ، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (دار احياء الكتب العربية) .

(٩٠) الاجماع ،لابى بكر بن محمد بن ابراهيم بن المنذر ،حققه ابو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف (الطبعة الأولى ،١٤٠٢هـ ١٩٨٢م ،دار طيبة ،الرياض) .

(٩١) الاستخراج لأحكام الخراج ،لأبى الفرج عبد الرحمن بن احمد بن رجب الحنبلى ، (دار المعرفة ،بيروت) .

(٩٢) الاشارة الى محاسن التجارة ،لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى ،تحقيق البشرى الشوربجى (الطبعة الأولى ،١٣٩٧هـ ، مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة) .

(٩٣) الاعتصام ،لأبى اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبى (١٤٠٢هـ ، دار المعرفة ،بيروت) .

(٩٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين ،لابى عبد الله محمد بن بكر بن القيم (١٣٨٨هـ ،١٩٦٨م ،شركة الطباعة الفنية المتحدة ، القاهرة) .

(٩٥) الأموال ،للامام ابى عبيد القاسم بن سلام ،تحقيق محمد خليل هراس (الطبعة الثانية ،١٣٩٥هـ ،١٩٧٥م ،مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر) .

(٩٦) بدائع السلك فى طبائع الملك ،لأبى عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسى ،تحقيق د . محمد بن عبد الكريم (١٣٩٧هـ ،١٩٧٧م الدار العربية للكتاب ،ليبيا - تونس) .

(٩٧) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام ،لابى عبد الله محمد بن ابى بكر المعروف بابن جماعة (مخطوط ،مصور على ميكروفيلم ، مكتبة مركز البحث العلمى واحياء التراث الاسلامى ،كلية الشريعة جامعة أم القرى ،مكة المكرمة) .

(٩٨) حجة الله البالغة ،لشاه ولى الله الدهلوى (دارالمعرفة ، بيروت) .

(٩٩) الحسبة فى الاسلام ،لشيخ الاسلام ابن تيمية ،تحقيق عبدالعزيز رباح (١٣٨٧هـ ،مكتبة دار البيان ،دمشق) .

(١٠٠) الخراج وصنعة الكتابة ،لقدامة بن جعفر (مخطوط ،دارالكتب المصرية ،رقم ١٩٧١ ،فقه حنفى) .

(١٠١) الخراج ،للقاضى ابى يوسف يعقوب بن ابراهيم (نسخة مصورة ، ١٣٩٩هـ ،دار المعرفة ،بيروت) .

(١٠٢) الخراج ،ليحيى بن آدم القرشى ،تصحيح أحمد محمد شاكر. (دار المعرفة ،بيروت) .

(١٠٣) الروضة الندية شرح الدرر البهية ،لصديق بن حسن القنوجى البخارى (١٣٩٨هـ ،١٩٧٨م ،دار المعرفة ،بيروت) .

(١٠٤) زاد المعاد فى هدى خير العباد ،لابى عبد الله محمد بن بكر بن القيم ،تحقيق ،شعيب الأرنوءوط وعبد القادر الأرنوءوط (الطبعة الثانية ،١٤٠١هـ ،١٩٨١م ،موءسسة الرسالة ،بيروت ومكتبة المنار الاسلامية ،الكويت) .

(١٠٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر ، لأحمد بن محمد بن حجر الهيتمى (الطبعة الثانية ،١٣٩٠هـ ١٩٧٠م ،مصطفى الحلبى ،القاهرة) .

(١٠٦) السياسة الشرعية ،لشيخ الاسلام ابن تيمية (١٣٧٩هـ ،١٩٦٠م مطبوعات الجامعة الاسلامية ،المدينة المنورة) .

(١٠٧) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ،لابى عبد الله محمد بن بكر بن قيم الجوزية ،تحقيق د . محمد جميل غازى (مطبعة المدنى القاهرة) .

(١٠٨) غياث الأمم فى التياث الظلم ،لامام الحرمين أبى المعالى الجوينى ،تحقيق : د . فؤاد عبد المنعم ،د . مصطفى حلمى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ،دار الدعوة ،الاسكندرية) .

(١٠٩) الكبائر ،لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبى (دار الكتب العلمية ،بيروت) .

(١١٠) الكسب ،للامام محمد بن الحسن الشيبانى ، تحقيق : د . سهيل زكار (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ،نشر عبد الهادى حرصونى ،دمشق) .

(١١١) المظالم المشتركة ،لشيخ الاسلام ابن تيمية (الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ ،المكتب الاسلامى ،بيروت) .

(١١٢) معالم القربة فى أحكام الحسبة ،لمحمد بن محمد بن أحمد القرشى المعروف بابن الأخوة . تحقيق : د . محمد محمود شعبان ،صديق احمد المطيعى (١٩٧٦م ،الهيئة المصرية العامة للكتاب) .

(١١٣) المقدمة ،لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون (دار احياء التراث العربى ،بيروت) .

(١١٤) الميزان الكبرى ،لعبد الوهاب بن أحمد الشعرانى (الطبعة الرابعة ،المطبعة الأزهرية ،القاهرة) .

(١١٥) نصاب الاحتساب ، لعمر بن محمد بن عوض السنامى ،تحقيق د . موئل يوسف عز الدين (الطبعة الأولى ، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م دار العلوم ،الرياض) .

عاشـــرا : كتب الأصول والقواعد الفقهية :

(١١٦) الاحكام فى أصول الأحكام ،لابى محمد على بن حزم الاندلسى (نشر زكريا على يوسف ،القاهرة) .

(١١٧) الاحكام فى أصول الأحكام ،لأبى حسن على بن أبى علـــى الآمدى (١٣٨٧هـ ،مطبعة محمد على صبيح ،القاهرة) .

(١١٨) الأشباه والنظائر ،لجلال الدين عبد الرحمن السيوطـــى (١٣٧٨هـ ،١٩٥٩م ،مصطفى الحلبى ،القاهرة) .

(١١٩) الأشباه والنظائر ،لزين العابدين بن ابراهيم بن نجـــيم (١٤٠٠هـ ،١٩٨٠ ،دار الكتب العلمية ،بيروت) .

(١٢٠) تخريج الفروع على الأصول ،لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجانى ،تحقيق د . محمد أديب صالح (الطبعة الثالثـة ١٣٩٩هـ ،١٩٧٩م ،مؤسسة الرسالة ،بيروت) .

(١٢١) التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول ،لجمال الدين عبـــد الرحيم بن الحسن الأسنوى ،تحقيق د . محمد حسن هيتـــو (الطبعة الأولى ،١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م ،مؤسسة الرسالـــة ، بيروت) .

(١٢٢) تهذيب الفروق ،لمحمد على حسين (انظر الفروق للقرانى) .

(١٢٣) الرسالة ،للامام محمد بن ادريس الشافعى القرشى ،تحقيـــق محمد سيد كيلانى ، (الطبعة الأولى ،١٣٨٨هـ ١٩٦٩م ، مصطفى الحلبى ،القاهرة) .

(١٢٤) روضة الناظر وجنة المناظر ،لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ،دار الكتب العلمية ،بيروت).

(١٢٥) شرح الكوكب المنير ،لمحمد بن أحمد الفتوحى الحنبلى المعروف بابن النجار ،تحقيق د . محمد الزحيلى ، د . نزيه حماد ،الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ،دار الفكر ،دمشق) .

(١٢٦) شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ،لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى ،تحقيق د . حمد الكبيسى (الطبعة الأولى ، ١٣٩٠هـ ،مطبعة الأرشاد ،بغداد)

(١٢٧) علم أصول الفقه ، لشيخ عبد الوهاب خلاف (الطبعة التاسعة ١٣٩٠هـ ، ١٩٧٠م دار القلم ،الكويت) .

(١٢٨) الفروق ،لشهاب الدين أحمد بن أدريس المعروف بالقرافى (نسخة مصورة ،دار المعرفة ،بيروت) .

(١٢٩) القواعد ،للحافظ عبد الرحمن بن رجب الحنبلى ،تعليق ومراجعة طه عبد الرؤوف ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٢م ، ١٩٧٢م مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة) .

(١٣٠) قواعد الأحكام فى مصالح الانام ،للامام عزالدين عبد العزيز بن عبد السلام ،مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف (الطبعة الثانية ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م ،دار الجيل ،بيروت) .

(١٣١) المستصفى من علم الأصول ،لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، ١٣٢٢هـ ،مكتبة المثنى بغداد).

(١٣٢) الموافقات فى أصول الأحكام ،لأبى اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبى ،تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (الناشر مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ،القاهرة) .

أحد عشر : كتب العقائد والأديان :

(١٣٣) الارشاد الى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد ،لأبى المعالى الجوينى (مطبعة السعادة ،القاهرة) .

(١٣٤) شرح الأصول الخمسة ،للقاضى عبد الجبار بن أحمد ،تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، (الطبعة الأولى ، ١٣٨٤هـ ١٩٦٥م ، مكتبة وهبة ،القاهرة) .

(١٣٥) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ،لعلى بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى ،تحقيق أحمد محمد شاكر (مكتبة الرياض الحديثة ،الرياض) .

(١٣٦) الملل والنحل ،لمحمد بن أبى القاسم الشهرستانى (مطبوع على هامش الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ،القاهرة) .

ثانى عشر : كتب التاريخ والسير والتراجم :

(١٣٧) أسد الغابة فى معرفة الصحابة ،لعز الدين على بن محمد الجزرى المعروف بابن الأثير (١٩٧٠م ،مطبعة دار الشعب ، القاهرة) .

(١٣٨) البداية والنهاية ،للحافظ عماد الدين ابى الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشى ، (الطبعة الثالثة ، ١٩٧٩م ، مكتبة المعارف ، بيروت) .

(١٣٩) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبرى) ،لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ،تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم (نسخة مصورة عن الطبعة الثانية ، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ، دار سويدان ،بيروت) .

(١٤٠) تهذيب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (الطبعة الأولى ، ١٣٢٥هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيد آباد الدكن ، الهند) .

(١٤١) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، لجلال الدين السيوطي (١٩٤٧م، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة) .

(١٤٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (المكتبة السلفية ـ دار الفكر) .

(١٤٣) السيرة النبوية ، لابي محمد عبد الملك بن هشام ، تحقيق : مصطفى السقا ، ابراهيم الأبياري ، عبد الحفيظ شلبي (١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(١٤٤) الطبقات الكبرى ، لابن سعد (١٣٧٧هـ ١٣٥٧ ، داربيروت دار صادر) .

(١٤٥) طبقات المفسرين ، للحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي تحقيق : علي محمد عمر، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٣ م مكتبة وهبه القاهرة) .

(١٤٦) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، تحقيق : د . زينب ابراهيم القاروط (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

(١٤٧) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب) .

ثالث عشر : كتب الاقتصاد الاسلامي والدراسات الاسلامية الحديثة :

(١٤٨) ابن حنبل ، للشيخ محمد ابو زهرة (نشر دار الفكر العربي) .

(١٤٩) أبو ذر الغفاري الزاهد المجاهد ، منير محمد الغضبان (الطبعة الثانية ، ١٣٩٠هـ ، ١٩٧٠م ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن) .

(١٥٠) الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ، د . محمد فاروق النبهان (الطبعة الأولى ١٩٧٠م ، دار الفكر) .

(١٥١) آثار الحرب في الفقه الاسلامي ، د . وهبه الزحيلي (الطبعة الثالثة ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م ، دار الفكر) .

(١٥٢) الاجارة الواردة على عمل الانسان ، د . شرف بن علي الشريف (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، دار الشروق ، جدة) .

(١٥٣) أسس الاقتصاد بين الاسلام والنظم المعاصرة ، للشيخ أبي الأعلى المودودي ، ترجمة محمد عاصم الحداد (الطبعة الثانية ، ١٣٨٧هـ ، ٢٩٦٧م) .

(١٥٤) الاسلام وأصول الحكم ، علي عبد الرازق (١٩٧٨م ، دار مكتبة الحياة ، بيروت) .

(١٥٥) الاسلام والأوضاع الاقتصادية ، للشيخ محمد الغزالي (الطبعة الخامسة ، ١٣٨١هـ ، ١٩٦١م ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(١٥٦) الاسلام والتنمية الاقتصادية ، شوقي أحمد دنيا (الطبعة الأولى ، ١٩٧٩م ، دار الفكر العربي) .

(١٥٧) الاسلام وثقافة الانسان ، سميح عاطف الدين (الطبعة الخامسة ، ١٣٩٨م ، ١٩٧٨م ، دار الكتاب اللبناني ، دار الكتاب المصري) .

(١٥٨) الاسلام والضمان الاجتماعي ، د . محمد شوقي الفنجري (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، دار ثقيف ، الطائف ، الرياض) .

(١٥٩) الاسلام ومبادئ نظام الحكم ، د . عبد الحميد متولي (منشأة المعارف ، الاسكندرية) .

(١٦٠) اشتراكية الاسلام ، د . مصطفى السباعي (الطبعة الثانية ، ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة) .

(١٦١) الاشتراكية في المجتمع الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، البهي الخولي (مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(١٦٢) الافلاس في الشريعة الاسلامية ، د . عبد الغفار ابراهيم ، ١٤٠٠ هـ مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(١٦٣) الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، أ . منان ، ترجمة د . منصور ابراهيم التركي (المكتب المصري الحديث ، الاسكندرية)

(١٦٤) الاقتصاد الاسلامي (دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الاسلامي ، د . محمد منذر قحف (الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، دار القلم ، الكويت) .

(١٦٥) الاقتصاد الاسلامي مذهبا ونظاما ، د . ابراهيم الطحاوي ، (١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م) ، مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ، القاهرة) .

(١٦٦) الاقتصاد الاسلامي مفاهيم ومرتكزات ، د . محمد أحمد صقر ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(١٦٧) اقتصادنا ، محمد باقر الصدر (١٣٩٨هـ - ١٩٧٩م ، دار الكتاب اللبناني ، دار الكتاب المصري) .

(١٦٨) بحث مقارن في الزكاة ، د . محمود علي أحمد (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، دار الهدى للطباعة ، القاهرة) .

(١٦٩) بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة الأوراق ، للسيد أحمد بك الحسيني (الطبعة الأولى ، ١٣٢٩هـ ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة) .

(١٧٠) التبيان في زكاة الأثمان ، للشيخ محمد حسنين مخلوف (الطبعة الثانية ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(١٧١) التجارة في الاسلام ، عبد السميع المصري (الناشر مكتبة الانجلو المصرية) .

(١٧٢) التخطيط والتنمية في الاسلام ، د . محمد عبد المنعم عفر (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، دار البيان العربي ، جدة) .

(١٧٣) التراتيب الادارية ، للشيخ عبد الحي الكتاني (نسخة مصورة دار احياء التراث العربي ، بيروت) .

(١٧٤) التسعير في الاسلام ، البشرى الشوربجي (١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م شركة الاسكندرية للطباعة والنشر) .

(١٧٥) التطبيق المعاصر للزكاة ، د . شوقي اسماعيل شحاته (الطبعة الأولى ، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، دار الشروق ، جدة) .

(١٧٦) التعامل التجارى فى ميزان الشريعة ، د . يوسف قاسم (الطبعة الاولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(١٧٧) التكافل الاجتماعى فى الاسلام ، للشيخ محمد أبو زهرة ، (نشر دار الفكر العربى) .

(١٧٨) التملك فى الاسلام ، حمد العبد الرحمن الجنيدل (١٣٩٠ هـ عالم الكتب ، الرياض) .

(١٧٩) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأولى الهجرى ، د . صالح أحمد العلى (الطبعة الثانية ١٩٦٩ م ، دار الطليعة ، بيروت) .

(١٨٠) التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى الاسلام ، د . عبد الرحمن يسرى (الناشر ، موءسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية) .

(١٨١) التوجيه التشريعى فى الاسلام (مجموعة من بحوث موءتمرات مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م) .

(١٨٢) التيسير فى أحكام التسعير ، للشيخ أحمد سعيد المجيلدى تحقيق موسى لقبال (الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر) .

(١٨٣) الثروة فى ظل الاسلام ، البهى الخولى (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دار الاعتصام ، القاهرة) .

(١٨٤) الحريات العامة فى الاسلام مع المقارنة بالمبادىء الدستورية الغربية والماركسية ، د . محمد سليم غزوى (الناشر موءسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية) .

(١٨٥) الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام، د . عبد الحكيم حسن العيلى (١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، دار الفكر العربى) .

(١٨٦) الحرية فى الاسلام ، للشيخ محمد الخضر حسين (دار الاعتصام القاهرة) .

(١٨٧) الحسبة فى الاسلام ، ابراهيم دسوقى الشهاوى (١٣٨٢ هـ، ١٩٦٢م، مكتبة دار العروبة ، القاهرة) .

(١٨٨) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، آدم متز، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة (الطبعة الثالثة، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٧م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة) .

(١٨٩) حقوق الانسان وحرياته الأساسية فى النظام الاسلامى والنظم المعاصرة ، د . عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى (الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م ، مطابع الجمعية العلمية الملكية) .

(١٩٠) حقوق العامل فى الاسلام أو (العمل وحقوق العامل فى الاسلام) ، باقر شريف القرشى (الطبعة الرابعة، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩م ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت) .

(١٩١) حكم الاسلام فى الاشتراكية ، عبد العزيز البدرى (الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٥م ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة) .

(١٩٢) الحكومة الاسلامية ، للشيخ أبى الاعلى المودودى ، ترجمة أحمد أدريس (الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ، المختار الاسلامى للطباعة والنشر ، القاهرة) .

(١٩٣) حول النظام المالى فى الاسلام ، د . محمود محمد نور (١٩٧٥م مكتبة عين شمس ، القاهرة) .

(١٩٤) الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية ، د . محمد ضياء الدين الريس (الطبعة الرابعة ، ١٩٧٧م ، دار الأنصار ، القاهرة) .

(١٩٥) خطوط رئيسية فى الاقتصاد الاسلامى ، محمود ابو السعود (الطبعة الثانية ، ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٨م ، مكتبة المنار الاسلامية الكويت) .

(١٩٦) خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة فى الفقه الاسلامى ، د يوسف قاسم (١٣٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(١٩٧) الخلافة والملك ، للشيخ أبى الأعلى المودودى ، ترجمة أحمد ادريس (الطبعة الأولى ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م ، دار القلم ، الكويت) .

(١٩٨) دراسة فى الفكر الاقتصادى العربى (ابو الفضل جعفر بن على الدمشقى أبو الاقتصاد) السيد محمد عاشور (الطبعة الأولى ١٩٧٣م ، دار الاتحاد العربى للطباعة) .

(١٩٩) الدولة الاسلامية وسلطتها التشريعية ، د . حسن صبحى أحمد عبد اللطيف (الناشر ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية) .

(٢٠٠) الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى ، دراسة مقارنة د . فتحى عبد الكريم (الناشر ، مكتبة وهبة ، القاهرة) .

(٢٠١) الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية ، للشيخ محمد المبارك ، (الطبعة الأولى ، ١٣٨٧هـ ، ١٩٦٧م ، دار الفكر) .

(٢٠٢) ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية وأهمية الاقتصاد الاسلامى ، د . محمد شوقى الفنجرى (الناشر ، مكتبة الانجلو المصرية) .

(٢٠٣) رأس المال في المذهب الاقتصادى للاسلام ، شعبان فهمي عبد العزيز (بدون) .

(٢٠٤) الزكاة وأثرها في التأمين الاجتماعي ، د . علي البدرى الشرقاوى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة) .

(٢٠٥) السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الاسلامي ، د . سليمان محمد الطماوى (الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩ م ، دار الفكر العربي) .

(٢٠٦) السوق الاسلامية المشتركة ، د . محمود محمد بابللي (الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م ، الكتاب اللبناني ، بيروت) .

(٢٠٧) السياسات الاقتصادية في الاسلام ، د . محمد عبد المنعم عفر ، (١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية) .

(٢٠٨) سياسة الانفاق العام في الاسلام وفي الفكر المالي الحديث ، د . عوف محمود الكفراوى (الناشر مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية) .

(٢٠٩) السياسة الشرعية ، للشيخ عبد الوهاب خلاف ، (١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧م ، دار الأنصار ، القاهرة) .

(٢١٠) شبهات حول الاسلام ، للشيخ محمد قطب (الطبعة السادسة) .

(٢١١) ضوابط العقد في الفقه الاسلامي ، د . عدنان خالد تركماني (الطبعة الأولى ، ١٤٠١هـ ، ١٩٨١م ، دار الشروق ، جدة) .

(٢١٢) العبادة في الاسلام ، د . يوسف القرضاوى (الطبعة الثانية ، ١٣٩١هـ ، ١٩٧١م ، دار الارشاد ، بيروت) .

(٢١٣) عثمان بن عفان ،للشيخ صادق ابراهيم عرجون (الطبعة الثانية ،١٤٠٢هـ ،١٩٨١م ،الدار السعودية للنشروالتوزيع) .

(٢١٤) العدالة الاجتماعية فى الاسلام ،للشهيد سيد قطب(١٣٩٤هـ ، ١٩٧٤م ،دار الشروق ،بيروت) .

(٢١٥) عقد الاستصناع فى الفقه الاسلامى ،كاسب عبد الكريم البدران ، (دار الدعوة الاسكندرية) .

(٢١٦) العلمانية ، سفر بن عبد الرحمن الحوالى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٢هـ ،١٩٨٢م ،دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع) .

(٢١٧) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة د . سليمان محمد الطماوى (الطبعة الثانية ، ١٩٧٦م ،دارالفكرالعربى) .

(٢١٨) فقه الزكاه ،د . يوسف القرضاوى (الطبعة الثالثة ،١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ،مؤسسة الرسالة) .

(١١٩) الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون ،د . محمد على نشأت ، (١٩٤٤م ،مطبعة دار الكتب المصرية ،القاهرة) .

(٢٢٠) القيود الواردة على الملكية فى الشريعة الاسلامية ،د . صالح بن عبد الله بن حميد (بحث مطبوع بالآلة الكاتبة مقدم لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة) .

(٢٢١) المال والحكم فى الاسلام ،للشهيد عبد القادر عودة (الطبعة الثالثة ،١٣٨٩هـ ،الدار السعودية للنشر والتوزيع ،جدة) .

(٢٢٢) المال وطرق استثماره فى الاسلام ،د . شوقى عبده الساهى ، (الطبعة الأولى ،١٤٠١هـ ،١٩٨١م ،دار المطبوعات الدولية ، القاهرة) .

(٢٢٣) المالية العامة الاسلامية ، د . زكريا محمد بيومى (١٩٧٩م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٤) المبادئ الاقتصادية فى الاسلام ، د . على على عبد الرسول (الطبعة الثانية ، ١٩٨٠م ، دار الفكر العربى) .

(٢٢٥) المدخل الفقهى العام ، الشيخ مصطفى احمد الزرقا (الطبعة التاسعة ، ١٩٦٧م ، دمشق) .

(٢٢٦) المدخل لدراسة الفقة الاسلامى ، د . حسين حامد حسان (الطبعة الأولى ، ١٩٧٢م دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٧) المدخل للفقه الاسلامى ، د . محمد سلام مدكور (١٣٨٩هـ ، ١٩٦٩م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٨) مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام ، د . يوسف القرضاوى ، (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٥هـ ، ١٩٧٥م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(٢٢٩) مصادر الحق فى الفقه الاسلامى ، د . عبد الرزاق السنهورى ، (الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧م) .

(٢٣٠) مصنفة النظم الاسلامية ، د . مصطفى كمال وصفى (الطبعة الأولى ، ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(٢٣١) المعاملات الشرعية المالية ، أحمد ابراهيم بك (١٣٥٥هـ ، ١٩٣٦م) .

(٢٣٢) مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ، ابو الأعلى المودودى (١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ، دار القلم ، الكويت) .

(٢٣٣) ملكية الأراضى فى الاسلام ، د . محمد عبد الجواد محمد (١٩٧١م منشأة المعارف ، الاسكندرية) .

(٢٣٤) ملكية الأرض فى الاسلام ، الشيخ ابو الأعلى المودودى ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، (الطبعة الثانية ، ١٣٨٩هـ ، ١٩٦٩م دار القلم ، الكويت) .

(٢٣٥) ملكية الأرض فى الشريعة الاسلامية ، د . محمد بن على السميح (الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م) .

(٢٣٦) الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى الاسلامى ، د . محمد بلتاجى (١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢م ، مكتبة الشباب) .

(٢٣٧) الملكية فى الاسلام ، للسيد أبى النصر احمد الحسينى (دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(٢٣٨) الملكية فى الاسلام ، د . مصطفى كمال وصفى (الطبعة الأولى ، ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م ، مطبعة الأمانة ، القاهرة) .

(٢٣٩) الملكية فى الشريعة الاسلامية ، د . عبدالسلام داود العبادى ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٤هـ ، ١٩٧٤م ، مكتبة الأقصى ، عمان الأردن) .

(٢٤٠) الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الاسلامية، د . أحمد فراج حسين (الطبعة الأولى ، مؤسسة الثقافة الجامعية) .

(٢٤١) الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الاسلامية ، للشيخ محمد ابو زهرة (١٣٩٦هـ ، ١٩٧٦م ، دار الفكر العربى) .

(٢٤٢) منهاج الاسلام فى الحكم ، محمد أسد ، ترجمة منصور محمد ماضى (الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧م ، دار العلم للملايين ، بيروت) .

(٢٤٣) منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الاسلامى ، د . رفعت السيد العوضى (مطبوعات الاتحاد الدولى للبنوك الاسلامية ، القاهرة) .

(٢٤٤) الموارد المالية فى الاسلام ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م ، مكتبة الانجلو المصرية) .

(٢٤٥) الموارد المالية فى الدولة الاسلامية د . يوسف محمود عبد المقصود (الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ، دار الطباعة المحمدية القاهرة) .

(٢٤٦) موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام ، د . فؤاد محمد النادى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ، دار الكتاب الجامعى ، القاهرة) .

(٢٤٧) نحو اقتصاد اسلامى ، د . محمد شوقى الفنجرى (دار الزايدى للطباعة ، الطائف) .

(٢٤٨) نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام ، الأثمان والاسواق) ، د . محمد عبد المنعم عفر (١٤٠١هـ - ١٩٨١م ، مطبوعات الاتحاد الدولى للبنوك الاسلامية) .

(٢٤٩) النشاط الاقتصادى فى ضوء الشريعة الاسلامية ، د . غريب الجمال (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م ، دار الشروق ، جدة) .

(٢٥٠) نظام الاسلام (الاقتصاد) ، الشيخ محمد المبارك (الطبعة الاولى ، ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م ، دار الفكر بيروت) .

(٢٥١) نظام الاسلام (الحكم والدولة) الشيخ محمد المبارك (الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ، ١٩٧٤م ، دار الفكر ، بيروت) .

(٢٥٢) النظام الاقتصادى الاسلامى ، د . محمد عبد المنعم عفر (١٣٩٩هـ ١٩٧٩م ، دار المجمع العلمى ، جدة) .

(٢٥٣) النظام الاقتصادى فى الاسلام مبادئه وأهدافه ، د . أحمد محمد عسال ، د . فتحى أحمد عبد الكريم (الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(٢٥٤) نظام الحكم فى الاسلام ، د . محمد عبدالله العربى (دار الفكر) .

(٢٥٥) نظام الحكم فى الاسلام ، د . محمد فاروق النبهان (١٩٧٤ م ، مطبوعات جامعة الكويت) .

(٢٥٦) نظام الضرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ، د . عبدالعزيز العلى النعيم (الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ م ، دار الاتحاد العربى ، القاهرة) .

(٢٥٧) النظام المالى المقارن فى الاسلام ، د . بدوى عبداللطيف (١٣٨٢ هـ ، ١٩٦٢ م ، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة) .

(٢٥٨) نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام ، الشيخ محمد الحامد (الطبعة الاولى ، ١٣٨٢ هـ ، ١٩٦٣ م ، مطبعة العلم ، دمشق) .

(٢٥٩) النظريات السياسية الاسلامية ، د . محمدضياء الدين الريس ، (الطبعة السابعة ، ١٩٧٩ م ، دار التراث ، القاهرة) .

(٢٦٠) نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، للمستشرق هنرى لاووست ، ترجمة محمد عبدالعظيم على (الجزء الثانى) (دار الانصار ، القاهرة) .

(٢٦١) نظرية الاسلام وهدية فى السياسة والقانون والدستور ، للشيخ أبى الاعلى المودودى (١٣٨٧ هـ ، ١٩٦٧ م ، دار الفكر)

(٢٦٢) النظرية الاسلامية في الدولة ، د . حازم عبد المتعال الصعيدي (الطبعة الاولى ، ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ، دار النهضة العربية القاهرة) .

(٢٦٣) نظرية التعسف في استعمال الحق ، د . فتحي الدريني (الطبعة الثانية ، ١٣٩٧هـ ، ١٩٧٧م ، مؤسسة الرسالة بيروت) .

(٢٦٤) نظرية التوزيع ، د . رفعت العوضي (١٣٩٤هـ ، ١٩٧٤م ، مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية) .

(٢٦٥) نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي ، د . حسين حامد حسان ، (١٩٧١م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٦٦) النظم الاسلامية (الاقتصادية ، الحكومية ، الدولية) ، د . محمد عبد الله العربي ، (١٩٧٠م ، مطبوعات معهد الدراسات الاسلامية) .

(٢٦٧) النظم الاسلامية (نشأتها وتطورها) ، د . صبحي الصالح ، (الطبعة الرابعة ، ١٩٧٨ ، دار العلم للملايين ، بيروت)

(٢٦٨) النظم المالية في الاسلام ، د . عيسى عبده (مطبوعات معهد الدرسات الاسلامية) .

(٢٦٩) النفقات العامة في الاسلام ، د . يوسف ابراهيم يوسف (١٩٨٠م ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة) .

(٢٧٠) الولاية على المال ، محمد كمال حمدى (الطبعة الأولى ١٩٦٣م ، دار المعارف) .

رابع عشر : كتب الاقتصاد الوضعي والدراسات الأخرى الحديثة :

(٢٧١) اسس علم الاقتصاد ، د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى أحمد (١٩٧٦م ، دار النهضة العربية ، بيروت).

(٢٧٢) الأسعار وتخصيص الموارد ، د . محمد سلطان أبو علي ، د . هناء خير الدين (١٩٧٩م ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية) .

(٢٧٣) الاشتراكية ، د . رفعت المحجوب (١٩٧٠م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٧٤) الاشتراكية العربية (المنهج والتطبيق ، دراسة مقارنة) ، د . عبد المنعم البيه وزملاؤه (١٩٦٥م ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية) .

(٢٧٥) أصول الاقتصاد ، د . أحمد أبو اسماعيل (١٩٧٩م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٧٦) الاقتصاد المعاصر ، د . عبد العزيز مرعى ، د . منيس أسعد (١٩٦٣م ، مطبعة مخيمر ، القاهرة) .

(٢٧٧) تاريخ الفكر الاقتصادى من التجاريين الى نهاية التقليديين د . سعيد النجار (١٩٧٣م ، دار النهضة العربية ، بيروت).

(٢٧٨) التخطيط الاقتصادى ، د . على لطفى (١٩٧٩م ، مكتبة عين شمس ، القاهرة) .

(٢٧٩) التخطيط الاقتصادى ، د . عمرو محيى الدين (١٩٧٥ ، دار النهضة العربية ، بيروت) .

(٢٨٠) التخطيط الاقتصادى ، د . محمد مبارك حجير (الطبعة الثانية ، ١٩٦٦م ، مكتبة الانجلو المصرية) .

(٢٨١) التخطيط الاقتصادى فى المناطق المتخلفة النمو ،ادوارد ماسون ترجمة عبد الغنى الدلى (الطبعة الثانية ، ١٩٦٦م ،مكتبة المعارف ،بيروت) .

(٢٨٢) التخطيط والتنمية الاقتصادية فى المملكة العربية السعودية ، د . أحمد الصباب(دار عكاظ ،جده) .

(٢٨٣) تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة ،د . أحمد عباس عبد البديع(١٩٧١م ،دار النهضة العربية ، القاهرة).

(٢٨٤) التطور الاقتصادى ،د . محمد عبد العزيز عجمية ،د . محمد محروس اسماعيل (١٩٧١م ،دار النهضة العربية ،بيروت) .

(٢٨٥) تطور الفكر الاقتصادى ،د . عبد الرحمن يسرى ، (١٩٧٩،دار الجامعات المصرية ،الاسكندرية) .

(٢٨٦) التنمية الاقتصادية ،د . عبد الرحمن يسرى (دار الجامعات المصرية) .

(٢٨٧) التنمية والتخطيط الاقتصادى ،د . حسين عمر (الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م ،دار الشروق ،جدة) .

(٢٨٨) الحريات العامة ،د . عبد الحميد متولى (منشأة المعارف ، الاسكندرية) .

(٢٨٩) الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ،د . محمد عصفور ، (الطبعة الأولى ، ١٩٦١م) .

(٢٩٠) دراسات فى الاقتصاد السياسى ،د . عيسى عبده (الطبعة الأولى ،١٣٨٨ - ١٩٦٨م ،دار الفتح) .

(٢٩١) دراسات فى التنمية الاقتصادية ،د . عاطف السيد (١٣٩٨هـ ١٩٧٨ ،دار المجمع العلمى ،جدة) .

(٢٩٢) دراسات فى المالية العامة ،د . محمد رضا العدل (الطبعة الثانية ، ١٩٧٤م ،دار الفكر العربى) .

(٢٩٣) السياسة الاقتصادية ،د . سلوى على سليمان (الطبعة الأولى ١٩٧٣م ،وكالة المطبوعات ،الكويت) .

(٢٩٤) علم المالية العامة (فن المالية العامة) د . احمد جامع (الطبعة الثالثة ، ١٩٧٥م دار النهضة العربية ،القاهرة) .

(٢٩٥) المالية العامة والسياسة المالية ،د . عبد المنعم فوزى (١٩٧٢ ، دار النهضة العربية ،بيروت) .

(٢٩٦) المالية العامة النفقات العامة والايرادات العامة ،د . رفعت المحجوب (١٩٧٩م ،دار النهضة العربية ،القاهرة) .

(٢٩٧) مبادئ الاقتصاد ،د . محسون بهجت جلال (الطبعة الثانية ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م ،مطابع جامعة الرياض) .

(٢٩٨) مبادئ الاقتصاد الكلى ،د . جامع مصطفى جامع وزملاؤه (١٣٩٩هـ ١٩٧٩م ،دار المجمع العلمى ،جدة) .

(٢٩٩) المذاهب الاقتصادية ،جوزيف لاجوجى ،ترجمة ،د . ممدوح حقى (الطبعة الأولى ، ١٩٧٠م ،منشورات عويدات ،بيروت) .

(٣٠٠) المذاهب الاقتصادية الكبرى ،جورج سول ، ترجمة : د . راشد البراوى ، (الطبعة الرابعة ، ١٩٦٥م ،مكتبة النهضة المصرية) .

(٣٠١) مقدمة الى الاشتراكية ،د . جلال أحمد أمين (١٩٦٦م ،مكتبة القاهرة الحديثة) .

(٣٠٢) مقدمة فى التنمية والتخطيط الاقتصادى ، د . عبد الحميد القاضى (١٩٧٩م ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية) .

(٣٠٣) مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية ، د . محمد زكى شافعى (١٩٧٧م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٣٠٤) موارد الدولة (الأصول العلمية فى الضرائب) ، د . محمد عبد الله العربى ، (١٩٤٩م ، مطبعة جامعة فؤاد الأول) .

(٣٠٥) نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانونى ، د . سعاد الشرقاوى (١٩٧٩م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٣٠٦) النظرية الاقتصادية ، تحديد اسعار السلع والخدمات ، د . سامى خليل (الناشر ، مكتبة غريب ، القاهرة) .

(٣٠٧) نظرية الدولة ، د . طعيمة الجرف (الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨م دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٣٠٨) النظم الاقتصادية المعاصرة وتطبيقاتها ، د . صلاح الدين نامق (مكتبة عين شمس ، القاهرة) .

(٣٠٩) النظم السياسية ، د . ثروت بدوى (١٩٧٥م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

خامس عشر : كتب اللغة والآداب والموسوعات :

(٣١٠) ابوعلى الهجرى وابحاثه فى تحديد المواضع ، للشيخ حمد الجاسر (الطبعة الأولى ، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م ، منشورات دار اليمامة ، الرياض) .

(٣١١) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدى ، (نسخة مصورة عن الطبعة الأولى ، ١٣٠٦ هـ ، المطبعة الخيرية القاهرة) .

(٣١٢) التعريفات ، على بن محمد الجرجانى (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ، مصطفى الحلبى ، القاهرة) .

(٣١٣) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ، اسماعيل بن حماد الجوهرى ، تحقيق : احمد عبد الغفور عطار (الطبعة الثانية ، ١٣٩٩ هـ ، دار العلم للملايين بيروت) .

(٣١٤) القاموس المحيط ، للفيروز آبادى (١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م ، المكتبة التجارية الكبرى) .

(٣١٥) كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد على التهانوى (شركة خياط للكتب والنشر ، بيروت) .

(٣١٦) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (نسخة مصورة ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، دار الفكر بيروت) .

(٣١٧) لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (نسخة مصورة ، دار صادر ، بيروت) .

(٣١٨) مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، احمد بن مصطفى الشهير بطاشكبرى زاده ، تحقيق ، كامل كامل بكرى ، عبد الوهاب أبو النور (دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(٣١٩) موسوعة المصطلحات الاقتصادية ، د . حسين عمر (الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، مكتبة القاهرة الحديثة) .

سادس عشر : البحوث والمقالات :

(٣٢٠) الاثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ومشكلة الاقتصاد الاشتراكى المتقدم، د. احمد جامع، (مجلة مصر المعاصرة، السنة الستون، العدد ٣٣٨، اكتوبر ١٩٦٩).

(٣٢١) الاسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة، د. احمد ثابت عويضة (بحث مطبوع ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الأول (١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م) الجامع الأزهر).

(٣٢٢) الزكاة، الشيخ محمد أبو زهرة (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام، الجزء الثانى).

(٣٢٣) فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام، الشيخ حسنين محمد مخلوف، (مجلة الجامعة الاسلامية، العدد الثانى، السنة السابعة، شوال، ١٣٩٤هـ).

(٣٢٤) المعاملات المصرفية المعاصرة ورأى الاسلام فيها، د. محمد عبد الله العربى (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام، الجزء الثانى).

(٣٢٥) ملكية الأفراد للأرض ومنافعها فى الاسلام، الشيخ محمد على السايس (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام، الجزء الأول).

(٣٢٦) الملكية الفردية وتحديدها فى الاسلام، الشيخ على الخفيف (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام، الجزء الأول).

(٣٢٧) النظام الاقتصادى فى الاسلام ،د . محمد عمر شبرا ، (مجلـــة المسلم المعاصر ،عدد (١٤ ، ١٥ ، ١٦) ١٩٣٨هـ) .

ـــــــــــــــ

ـــــ

س

*

"" محتويـات البحـــث ""

الموضـــــــوع	رقم الصفحـــة

الموضـــــوع	رقم الصفحـة
ثانيا : أدلة القائلين بعدم جواز تحديد الملكية	٦٩٠-٦٩٢
- الترجيـــح	٦٩٣-٦٩٩
- نتائج البحث	٧٠٠-٧٢٦
- قائمة المراجـع	٧٢٧-٧٦٥

س

*